甘阳

文明 国家 大学

生活·讀書·新知 三联书店

21世纪的中国人必须树立的第一个新观念就是：中国的“历史文明”是中国“现代国家”的最大资源，而21世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于当代中国人是否能自觉地把中国的“现代国家”置于中国源远流长的“历史文明”之源头活水中。

中国的软实力在于“儒家社会主义”。深入发掘“儒家社会主义”的深刻含义是21世纪的最伟大课题。

近百年前胡适留美时曾言：“以数千年之古国，东亚文明之领袖，曾几何时，乃一变而北面受学，称弟子国，天下之大耻，孰有过于此者乎！留学者我国之大耻也！”中国现代大学的真精神和真生命乃在于对这一大耻的自我意识中。

做中国人意味着属于当今世界唯一有可能真正在西方主导下争取文化独立的文化民族、唯一有可能充分获得自我尊严的民族。一个完全被西方所笼罩的非西方民族是没有尊严的。因此，做中国人是非常值得骄傲的事情，因为你有历史的可能性。

ISBN 978-7-108-03835-7

定价：49.00元

甘阳

文明 国家 大学

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目（CIP）数据

文明 · 国家 · 大学 / 甘阳著. -- 北京 ：生活 · 读书 · 新知三联书店，2012.1
ISBN 978-7-108-03835-7

Ⅰ. ①文… Ⅱ. ①甘… Ⅲ. ①高等教育－研究
Ⅳ. ①G64

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第215276号

责任编辑 舒 炜
装帧设计 罗 洪
责任印制 张雅丽
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版 次 2012年1月北京第1版
2012年1月北京第1次印刷
开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 33
字 数 428千字
印 数 00,001－8,000册
定 价 49.00元

目　次

下编　大学

附录

导 论

从“民族－国家”走向“文明－国家”

问：21世纪中国面临的中心问题与20世纪中国是基本相同，还是将有所不同？

答：有所不同。中国在上世纪的中心问题是要建立一个现代“民族－国家”（nation-state），但中国在21世纪的中心问题则是要超越“民族－国家”的逻辑，而自觉地走向重建中国作为一个“文明－国家”（civilization-state）的格局。事实上凡认真研究中国的西方学者大多都指出，中国不是一个通常西方意义上的所谓“民族－国家”，而只能是一个“文明－国家”，因为中国这个“国家”同时是一个具有数千年厚重历史的巨大“文明”，因此西方政治学界最流行的说法是，现代中国是“一个文明而佯装成一个国家”（A civilization pretending to be a state）。诚然，在许多人看来，中国的巨大“文明”是中国建立现代“国家”的巨大包袱，这基本也是20世纪中国人的主流看法；但我们今天要强调的恰恰是，21世纪的中国人必须彻底破除20世纪形成的种种偏见，而不是要把20世纪的偏见继续带进21世纪。我以为，21世纪中国人必须树立的第一个新观念就是：中国的“历史文明”是中国“现代国家”的最大资源，而21世纪的中国能开创多大的格局，很大程度上将取决于中国人是否能自觉地把中国的“现代国家”置于中国源远流长的“历史文明”之源头活水中。

西方思想史家列文森的名著《儒教中国及其现代命运》代表上

世纪的典型看法，即认为中国的“文明”是中国建立“现代国家”的巨大包袱和障碍。在他看来，20 世纪中国的历程实际是一个不得不从“文明－国家”变成“民族－国家”的过程，或用中国本身的术语来说，就是从“天下”变为“国家”的过程。所谓“天下”不是一个地理空间的概念，而是历史文明的概念，其含义是说，中国人历来认为中国从古典时代形成的生活方式和文化理想是最高的文化思想形态，但近代以来的中国人在西方列强的侵入下，则不得不放弃这种文明至上的“天下”观，而以“保种保国”作为最迫切的中心问题。

列文森相当正确地指出，现代中国民族主义的最根本特点，恰恰表现为最激烈地批判和拒斥中国的古典文明，因为现代中国民族主义者的中心关切是建立现代“民族－国家”，而他们认为中国文明传统即“天下”的观念已经成为建立现代“国家”的障碍，因此要建立中国的现代国家就不能不与中国的文明传统彻底决裂。20 世纪以来中国人一波又一波激烈攻击中国传统的运动，以及今日中国人仍然普遍具有的强烈反传统情结，实际恰恰是现代中国民族主义的产物，其原动机乃在于建立中国现代“民族国家”的焦虑。

列文森等人的这些看法实际都来自于梁启超一百年前的名著“新民说”的基本看法，亦即认为中国人历来“只知有天下而不知有国家”，因此中国人没有“国家意识”，从而无法形成现代西方人具有的强烈民族主义和爱国主义。梁启超认为，20 世纪是西方“民族帝国主义”瓜分中国的时代，“故今日欲抵抗列强之民族帝国主义，以挽浩劫而振生灵，惟有我行我民族主义之一策，而欲实行民族主义于中国，舍新民未由。”梁启超的这种“中国民族主义”，确实与西方现代性以来的民族主义思潮以及建构“民族－国家”的路向相当一致，都是力图以“启蒙运动”的新思想新道德来造就“新国民”，从而将中国抟成一个“现代民族”，即使这种“新国民”和

“现代民族”背离了中国的“祖宗家法”，也在所不惜。用康有为的话说：“祖宗之法，以治祖宗之地也，今祖宗之地不能守，何有于祖宗之法乎？”

但我们必须指出，无论梁启超还是康有为或其他 20 世纪中国先贤，都不同于列文森，因为这些中国先贤实际都只是把采取现代西方民族主义路线的“民族国家”道路看成是救急之计，而并不认为是中国现代国家建构的长远之图。在发表“新民说”十年后，梁启超即发表了著名的“大中华发刊词”以及“中国与土耳其之异”等文章，这些文章的主旨可以说就是提出了“大中华文明－国家”的思路，因为他在这些文章中所讨论的“国家”，都不是指现代民族主义运动的“民族－国家”概念，而正是“文明－国家”含义上的国家概念，这种“文明－国家”的基础在于梁启超所谓的“国性”，实际也就是“文明性”。如他所言：

> 国性之为物，耳不可得而闻，目不可得而见。其具象之约略可指者，则语言文字思想宗教习俗，以次衍为礼文法律，有以沟通全国人之德慧术智，使之相喻而相发，有以网维全国人之情感爱欲，使之相亲而相扶。此其为物也，极不易成，及其成，则亦不易灭。

梁启超在这里所强调的恰恰是，中国建立“现代国家”的最根本基础，乃在于中国以往作为“文明－国家”所形成的“国性”。这种主要体现为“语言文字思想宗教习俗”的所谓“国性”，并不是现代“新民”运动所能造成，而恰恰是现代“新民”运动的前提和依托所在。换言之，中国建立“现代国家”的长远之图，在梁启超等看来乃在于发扬宏大中国作为一个“文明－国家”所特有的“国性”，否则中国就会像土耳其等国家一样，在现代转型中失去了自己的“国性”，从而实际不是文明的再生，而是文明的萎缩和死亡。在我看来，如果梁任公的“新民说”代表了 20 世纪中国的主流倾向的话，那么他在“大中华发刊词”等文章提出的“大中华文明－国家”思路，应该成为 21 世纪中国思想的出发点。

问：你在不久前发表的“华人大学理念九十年”[1]中曾特别推崇胡适九十年前写的“非留学篇”，现在又特别提及梁任公同样写于九十年前的“大中华发刊词”等，但这些毕竟都是九十年前的思想，在全球化的21世纪是否会显得太不“现代”了呢？

答：恰恰相反，正因为21世纪是加速全球化的时代，梁启超等当年坚持的“大中华文明－国家”的思路在今天反而显示出了新的现实性甚至迫切性。不妨说，梁启超等这一“文明－国家”的视野，早已预示了冷战结束后西方学界亨廷顿等人提出的“多文明世界秩序”的问题。

亨廷顿认为，21世纪所有国家都面临一个共同的问题，即这个国家的“现代国家形态”是否与其固有“文明母体”具有亲和性，是否能植根于其固有文明母体。亨廷顿认为如果一个现代“国家”不能植根于她原先固有的“文明母体”，而是千方百计与自己的文明母体断绝关系，力图想“换种”而进入一个本不属于她的“其他文明母体”，那么这个“国家”就必然会成为一个“自我撕裂的国家”(Torn Country)，其前途多半是令人沮丧的。他的这个看法其实正是梁启超当年提出所谓“国性”即“文明性”的着眼点。在梁启超看来，并非所有的国家都有他说的“国性”即深厚的文明底蕴，相反，有些国家“本无国性”，有些国家则是“国性未成熟者”，这些国家虽然也可以进入现代，但其进入现代乃是以其原有文明的死亡为代价的，亦即文明意义上的“亡国”；而正由于原有文明已死，这些国家往往面临“欲孵化为一别体而不成”的问题，这也就是亨廷顿所谓“自我撕裂的国家”的意思。事实上，亨廷顿举出的最典型的“自我撕裂的国家”的例子，正就是梁启超当年一再要中国人引以为戒的“欲孵化为一别体而不成”的土耳其。不同在于，梁启超当年是在土耳其道路尚未完全展开的时候就已经预见到了土耳其“欲孵

[1] 此文刊于《读书》杂志2003年9月号，已收入本书。

化为一别体而不成”的命运，而亨廷顿则是在20世纪末目睹土耳其已完全陷入“自我撕裂国家”的困境时来总结其失败的教训。我们确有必要来看一下土耳其道路，因为今天不少所谓中国知识分子的言论，往往是自觉不自觉地在提倡中国走土耳其的道路。

土耳其本是横跨欧、亚、非三大洲的奥图曼大帝国瓦解后的产物，属于地道的伊斯兰文明，但土耳其在现代转型中却以最大的决心彻底与伊斯兰文明断绝关系，力图成为所谓“西方文明”的一分子。从1920年代开始，现代土耳其国父凯末尔以政治强人的绝对权力加上其本人高超的政治手腕全力推动土耳其走向全盘西方化的道路，不但在政治法律等方面全盘引进西方制度，而且特别在宗教、思想、文化、教育，以及习俗等日常生活方面都彻底铲除伊斯兰传统对土耳其社会的任何影响，包括禁止戴传统的土耳其帽（因其有伊斯兰教象征意义），反对女人戴伊斯兰头巾，等等。不过正如亨廷顿所指出，最重要的改革莫过于规定土耳其语的书写必须用拉丁字母，而不准用传统的阿拉伯字母书写，这一语言文字革命具有决定性的意义，因为它导致日后受教育的土耳其新生代实际上不再能阅读传统的经典文献，具有从文化上彻底断根的效果。在外交上，土耳其全面追随西方，于1952年成为“北约”的成员国，反过来，在1955年的万隆会议上，土耳其则遭到非西方国家和不结盟运动国家的集体谴责，更被伊斯兰世界看成是渎神的国家。

初看起来，这一以“凯末尔主义”闻名的土耳其的改革似乎颇为成功，好像已经彻底脱胎换骨而融入了西方世界。但土耳其的悲剧恰恰在于，所有这些都只是土耳其人自己的幻想和一厢情愿罢了，因为不管土耳其如何自我阉割改种，西方国家和西方人从来都没有把土耳其看成是一个“西方国家”，西方看重的仅仅是土耳其在地缘政治意义上的重要战略地位。这在土耳其申请加入“欧盟”的问题上最充分地表现了出来。土耳其早在1987年就正式申请加入“欧盟”，但却被“欧盟”告知短期内其申请不会被考虑。但以后“欧

盟”很快批准了奥地利、芬兰、瑞典、挪威的申请，同时开始接纳波兰、匈牙利、捷克，以及波罗的海诸国等前苏东欧集团国家，偏偏迟迟不考虑土耳其要加入“欧盟”的强烈愿望。土耳其人终于痛苦地认识到，土耳其在西方眼里从来就不是西方文明的一部分，土耳其总统在90年代因此极端委屈地说：土耳其之所以无法成为“欧盟国家”，唯一的真正理由实际就是因为“我们”是穆斯林，而“他们”即欧洲人是基督徒，但欧盟偏偏又不肯明言此点，而总是找其他借口，例如土耳其的经济不行，土耳其的人权状况不好，等等。亨廷顿指出，这种不愿意认同自己原有文明属性，而又无法被它想加入的另一文明所接受的自取其辱状态，必然会在全民族形成一种在文明上精神上无所归宿的极端沮丧感。

在申请加入欧盟不成的挫折下，土耳其在90年代初力图发展与苏联解体后的中亚新国家的关系，特别注重阿塞拜疆以及四个讲突厥语的国家——哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、土库曼斯坦、吉尔吉斯坦，实际上是颇为雄心勃勃地想充当突厥语族各国共同体的政治领袖。但这种欲当突厥语共同体领袖的梦想恰恰突出了土耳其的“突厥性”和“伊斯兰性”，恰恰更加突出了土耳其从来就不是一个西方国家，而是一个伊斯兰突厥语国家，这反过来就进一步促成土耳其国内本来就已相当强劲的伊斯兰复兴运动的高涨。如亨廷顿所指出，90年代以来土耳其国内的主流舆论与生活方式都已越来越伊斯兰化：伊斯兰的清真寺、伊斯兰的学校、伊斯兰的报纸、电台、电视，以及伊斯兰的书刊、磁带、光盘都大规模增长，伊斯兰妇女更公然藐视土耳其世俗法令而戴着伊斯兰头巾上街游行和参加选举。而更重要的是，伊斯兰主义政党从90年代开始已经成为主流大党，在1996年成为土耳其联合政府的执政党之一，而在2003年的议会大选中，伊斯兰主义政党“正义发展党”以大比数胜出，在国会五百五十席中拥有三百六十席以上的压倒多数，形成了伊斯兰主义政党已经足以一党单独执政的全新政治格局。虽然大选胜利后执政

党立即安慰西方说土耳其将继续成为“北约”成员，同时继续要求加入“欧盟”，但西方国家当然不会忘记，这个伊斯兰主义执政党的领袖 Erdogan 在 1994 年第一次当选为伊斯坦布尔市的市长后，就公开提出了“反对加入欧盟，支持退出北约”的政治口号，并且声称“世界 15 亿穆斯林正等待土耳其人民站起来，我们将站起来！”事实是，晚近十余年来伊斯兰的复兴以及伊斯兰主义政党的上台执政，已经强烈地挑战并削弱了土耳其从“凯末尔变法”以来形成的世俗政治体制。

但土耳其的尴尬在于，它既不可能融入西方，同时却也不可能真正立足自身。一方面，伊斯兰的复兴与伊斯兰政党的上台，只能使西方国家对土耳其更加疑虑更不信任更加视其为“非我族类”，而另一方面，伊斯兰主义政党虽然执政，却并不可能真正走自己的路，因为土耳其的真正政治权力乃在亲西方的军方手中，一旦伊斯兰政党走过头，土耳其军方必然会在西方支持下加以弹压，直接干政。由于土耳其的战略位置太过要紧，西方特别是美国绝不会允许土耳其真正脱离西方的控制。换言之，西方对土耳其的态度实际是既不能让它成为西方一部分，又不能让它脱离西方，而土耳其自己则处于无论如何西方化仍然不是西方，同时无论如何复兴伊斯兰仍得自我压抑的状态。可以预言，土耳其将会长期处于这种“自我撕裂”的状态中而难以自拔。

这里可以顺便提及友人陈方正教授对土耳其道路的研究，他对土耳其道路显然是比较同情的，我猜想他研究的最初出发点大概是认为土耳其道路可以作为中国现代化道路的榜样，因为土耳其代表了最彻底抛弃传统、最彻底西方化的道路。但到最后，他也同样认识到，土耳其道路的结果是一个自我撕裂的社会，如他在其研究的结论中所指出：“由于社会中的伊斯兰传统与国家的世俗主义之间的深刻矛盾，近六十年来土耳其始终是一个神经紧张，甚至有点神经分裂的民族。换言之，凯末尔创造了一个能跻身于‘正常’现代国家之列的土耳其，但在灵魂深处她是抑郁，不欢畅的，在将来，也

看不出它恢复往日光辉的前景。”他因此也不禁问，凯末尔主义的道路就算成功，是“正确”的道路吗？这种现代化道路虽然“摆脱了历史、传统、宗教对土耳其的困扰，但同时似乎也窒息了土耳其人在文化与心灵上的生机”，这值得向往吗？

问：这确实是一个很好的问题，值得人们深思。但这种为了现代化反而导致“灵魂深处的抑郁而不欢畅”的不幸状况，到底应该如何解释？

答：我们不妨把土耳其道路称为“自宫式现代化道路”，就像金庸武侠小说里的明教教主，为了练一门至高武功要首先把自己的生殖器割掉，称为“本门武功心法首在自宫”。其实很多现代化理论都是这种“自宫式现代化”理论，认为要练现代化这武功，就得先割掉自己文化传统的根，土耳其无非是在这方面走得最彻底而已。但一个人割掉了自己的生殖器，即使练了武功，活着还有什么意思？我从前曾多次引用过伯林（Isaiah Berlin）强调个人自由与“族群归属”（belonging）同为最基本终极价值的看法，现在或许可以用来解释为什么土耳其的现代化道路不但没有给土耳其人带来欢乐，反而导致其“在灵魂深处是抑郁而不欢畅”的。这个原因就在于土耳其这种“自宫式现代化道路”不但没有满足土耳其人的“族群归属感”，反而割掉了这种归属，就像割掉了自己生命之源的生殖器，怎么可能快乐？让我再次引用伯林在其自传性的“我生活的三个组成部分”中表述的观点：

> 尽管我对个人自由的长期辩护，但我从来没有被诱惑到像有些人那样，以这种个人自由为名而否定自己从属于某一特定的民族、社群、文化、传统、语言……在我看来，这种对自然纽带的拒绝诚然崇高但却误人歧途。当人们抱怨孤独时，他们的意思就是说没有人理解他们在说什么，因为被理解意味着分享一种共同的历史，共同的情感，共同的语言，共同的想法，以及亲密交流的可能，简言之，分享共同的

生活方式。这是人的一种基本需要，否认这种需要乃是危险的谬误。

土耳其的改革是否促进了个人自由暂且不论，但土耳其现代领袖们要求土耳其人割掉自己的历史，把自己看作是欧洲人和西方人，只能徒然造成土耳其人的内心困扰。因为土耳其人与欧洲人不可能“分享一种共同的历史，共同的情感，共同的语言，共同的想法”，从而也就不可能与欧洲人形成“亲密交流的可能”。恰恰相反，在欧洲人和西方人这个共同体中，土耳其人只能感受到“孤独”，只能感觉“没有人理解他们在说什么”。这种群体性的孤独感和不为人理解的极度沮丧感，自然只能导致土耳其人“在灵魂深处的抑郁而不欢畅”。说到底，欧洲和西方这个共同体并不是土耳其人的共同体，土耳其人在那里不可能找到归属感。除非土耳其人成了欧洲和西方的领袖国家，所有欧洲人和西方人都说土耳其话甚至改信伊斯兰教，那样则土耳其人自然就会感到“灵魂深处极度欢畅”了，不过那样的话欧洲人西方人就会感到“在灵魂深处极度抑郁而不欢畅”了。

问：不过亨廷顿所说的这种“自我撕裂的国家”是不是非西方社会在现代化时比较普遍的问题？西方国家中是否不存在“自我撕裂”的问题？

答：那也未必。亨廷顿指出，澳大利亚就是西方国家想要加入亚洲文明的第一个例子。澳大利亚总理基廷在90年代初提倡澳大利亚应该“融入亚洲”而脱离英联邦，成为澳大利亚的最大争论问题。但亨廷顿认为基廷等人这种“脱欧入亚”的想法不免是为了急于挤进东亚经济繁荣圈而忽视了自己的文明归属。

在亨廷顿看来，无论是非西方国家想要“文明换种”挤进西方文明，还是西方国家想要“文明换种”挤进亚洲文明，虽然在理论上是可能的，但在实际上却是几乎不可能的，并非如西方学院派以为的只要“想象”一下就能出来一个“想象的共同体”。因为这种“文明换种”的可能需要满足三个条件，缺一不可，如果三个条

件中有一个不能满足，就会变成一个“自我撕裂的国家”。这三个条件是：第一，本土精英阶层能形成高度共识愿意“文明换种”；第二，本土民众至少不反对“换种”；第三，接受一方文明共同体的认可接纳。以澳大利亚的“脱欧入亚”问题而言，上述三个条件一个都不满足。首先，澳大利亚精英阶层无法就此达成共识，而是恰恰为此分裂而争论不休；第二，澳大利亚民众也同样为此意见极端分裂；第三，亚洲各国普遍不承认澳大利亚是亚洲国家，例如印度尼西亚方面说，澳大利亚能否融入亚洲社会首先取决于澳大利亚政府和人民对亚洲文化和社会有多大程度的了解；而马来西亚方面则直截了当地说，澳大利亚不是亚洲国家，而是欧洲国家，因此没有资格成为东亚经济论坛的成员国。亨廷顿因此说，澳大利亚实际只有两个选择，亦即要么放弃“脱欧入亚”的想法，回到自己作为一个西方国家的文明认同，要么澳大利亚就只能成为一个“自我撕裂的国家”。

反过来，就非西方国家想要“文明换种”挤入西方文明的情况而言，亨廷顿认为土耳其曾一度具备了上述三个条件中的两个，亦即第一，土耳其精英阶层在凯末尔时代曾经达成“文明换种”的高度共识；第二，土耳其民众在相当时期至少没有特别强烈地反对；但问题是，土耳其无法具备第三个条件，这就是西方国家普遍不承认土耳其是一个西方国家。西方国家对土耳其的这种“文明上的拒绝”反过来必然极大地伤害土耳其精英和民众的自尊，从而必然逐渐瓦解土耳其曾经达成的精英共识和民众认可，导致土耳其成为一个典型的“自我撕裂的国家”。

非西方国家想“文明换种”挤入西方文明的另一个主要例子则自然是俄罗斯。俄罗斯与土耳其一样，从来不属于西方文明，而是属于拜占廷文明和东正教。但从彼得大帝时代开始，俄罗斯就千方百计想成为欧洲文明一分子，而到苏联改革时代，戈尔巴乔夫更力图攀亲戚地说“我们是欧洲人，因为老俄国与欧洲同属于基督教”。

但在亨廷顿看来，这纯粹属于自作多情，结果只能是自讨没趣，徒然使俄罗斯成为一个“自我撕裂的国家”。因为“欧洲”这个概念本身首先就是排除拜占廷的概念，而西方基督教本身首先就是排除东正教的概念。事实上俄罗斯想要挤进西方文明的困难性比土耳其还要大，因为上述“文明换种”的三个条件俄罗斯几乎每一个都不具备。首先，俄罗斯精英阶层中的“西化派”始终是少数，无法压倒精英阶层中的“斯拉夫派”，事实上俄罗斯作家在西方最有名的也恰恰主要是强烈主张斯拉夫主义的作家，例如从前的陀思妥耶夫斯基和现在的索尔仁尼琴；其次，俄罗斯民众即使向往西方，但历史形成的“大俄罗斯主义”自豪感使他们很难接受一切以西方为马首；最后，也是最重要的，西方绝不会把俄国看成是西方的一部分，而总是看作西方的“他者”，因此不管“北约”如何东扩，不会扩大到把俄罗斯也包纳进来，否则“北约”就不知所谓了；而“欧盟”无论如何扩大也同样不会包括俄罗斯。总之，在西方看来，俄国永远是俄国，不是西方。而西方对俄罗斯这种“文明上的拒斥”自然极端刺激俄罗斯人走向“反西方”的心理。

问：你似乎一向对亨廷顿评价甚高，这与中国知识界强烈批判亨廷顿的主流倾向很不一致。现在你又以梁启超九十年前的“国性论”来印证亨廷顿的“文明论”，这不免让人有点惊讶。

答：我个人认为，冷战结束以后的西方思想界基本乏善可陈，大多都没有摆脱20世纪的旧思维。我们尤其可以注意一个悖论，即西方的自由派和左派一方面总是摆出一种批判“西方中心论”的道德架式，但另一方面他们却永远跳不出“西方中心论”，从罗尔斯的《万民法》，福山的《历史的终结》，到号称左派的哈贝马斯的《后民族结构》，以及号称激进左派杰作的《帝国》等书，全都是最地道的西方中心论，他们的视野里实际从来没有非西方文明的问题。我很庆幸自己在芝加哥从学的师长大多是西方保守派思想家，这些西方

保守派思想家当然都是西方中心论者，但他们通常对于古老文明有一份“敬畏”之心，常常更愿意悉心体会不同文明之间的最深刻差异；他们绝不会像西方的自由派和左派那样天真地相信，文明的源头对人类已经不相干，好像今后人类将融合为一个全球一体的“普世文明”。亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序之再造》（1996年），正是从西方保守派的视野出发，驳斥西方自由派和左派学界的种种“西方化普世文明”幻觉，突出强调各大非西方文明不但没有失去意义，而且在21世纪将强有力改变现代以来西方文明支配世界的局面。因此21世纪的全球化世界在亨廷顿看来并不是一个“西方文明的普世化世纪”，而是一个“多文明并存的世界秩序”，在这个世界秩序中有文明冲突的可能，而如何避免冲突的恶性化则有赖于不同文明之间的共同努力。就此而言，亨廷顿这样的西方保守派思想家，恰恰远比西方的自由派和左派更能真正重视非西方文明的潜力和挑战，更能正视非西方文明特别是中国和俄国这样的大文明绝不会甘心屈从西方文明霸权的强烈意志。在我看来，亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序之再造》是冷战后少有的真正具有历史感和前瞻力而进入21世纪思维的著作。

亨廷顿认为，非西方国家的现代化道路可以分为三种类型，第一类国家是认为要现代化就必须彻底西方化，这就是上述土耳其“凯末尔主义”的全盘西方化道路，其结果则是成为“自我撕裂的国家”；第二类是主张为了反对西方化就必须反对现代化，这主要是某些伊斯兰原教旨主义国家的态度；但另一类，也是亨廷顿认为最成功的一类国家，则是追求现代化但拒绝西方化，他认为这后一类现代化道路以东亚国家为代表（伊斯兰国家在1870—1920年间亦曾试图走这种道路，但都不成功）。

按亨廷顿的观察，在追求现代化但拒绝西方化的较成功国家中，现代化过程往往可以划分出两个不同阶段，亦即在改革的第一阶段或早期阶段，推进现代化的过程同时也是推动西方化的过程，

这是因为改革的早期阶段必然要向西方学习；但在改革的第二阶段或较成熟阶段，则这些国家的现代化进程越是发达，往往越是表现为“去西方化”（de-Westernization）和复兴“本己文化”（indigenous culture）的倾向。这种倾向是由两个正好相反的原因所促成的：首先，如果现代化第一阶段的成果显著，社会的经济、军事和政治实力大为提高，总体国力不断提升，将激励这个社会对自己文明产生更强的自信和自豪，从而对本己文明形成更肯认的态度，这种自我肯认的立场必然要求争取本国对于西方的更大独立自主，摆脱西方的控制，因此具有“去西方化”的倾向；但另一方面，现代化的过程同时也是必然伴随着异化和脱序的过程，现代化进程越是迅猛，异化和脱序的现象也就越是严重，亦即现代化负面后果日益明显，传统纽带和社会关系断裂，社会急剧分化，所有这些都导致个体层面上的焦虑和认同危机。这种非西方国家在转型时期的焦虑和认同危机，在亨廷顿看来同样导致“去西方化”和肯认本己文明的倾向，这部分地是因为这种焦虑和认同危机常常表现为社会民众与新权贵利益集团之间的紧张和冲突，由于新权贵利益集团往往否认这种社会焦虑和认同危机的正当性，往往鄙视本土文明本身而主张进一步西方化，因此社会大众与新权贵集团的紧张冲突也就常常表现为要否“去西方化”的冲突。

在这种情况下，在理论上有两种可能，一是新权贵利益集团垄断了社会的政治经济和舆论资源，压倒了社会的“去西方化”倾向，如此则这个国家的现代化道路将逐步走向土耳其式“凯末尔主义”的全盘西方化道路，其结果则是成为“自我撕裂的国家”。另一种可能性则是，前述由现代化的正面效果和负面效果促成的两种“去西方化”倾向逐渐合流，亦即由现代化正面效果导致的对本己文明的自信催生了新一代精英阶层，这一新精英阶层具有强烈肯认本己文明而“去西方化”的倾向（西方学界所谓“第二代精英本土化现象”），从而与民众的“去西方化”倾向合流，如此则这个国家将以

强烈的自我意志而走向“现代化但不是西方化”的道路。

问：如此说来，似乎可以说中国现在正处在从现代化的第一阶段到第二阶段的过渡时期?

答：我以为我们确实有理由认为，中国进入21世纪的这最初几年，似乎正在进入亨廷顿所谓的现代化第二阶段。例如我们可以注意到，晚近数年来中国人争论最激烈的问题往往与“美国”有关，本来美国是美国，中国是中国，中国人应该没有必要为美国的事自己吵架，但之所以会如此，首先是因为有部分中国知识分子强烈地希望并主张，中国应该在一切问题上都站在美国的立场上，与美国保持一致，要哭美国所哭，笑美国所笑，甚至急美国所急，想美国所想，即使做不了美国人至少也可以想象如何做“一夜美国人”。但是这种倾向和主张近年来在中国社会却引起越来越大的反感和反弹，从而引发广泛的激烈争论。这些争论的实质其实是“文明认同”的问题，亦即中国要中国化，还是中国要美国化?究竟中国有自己的立场，自己的利益，还是美国的立场就是中国的立场，美国的利益就是中国的利益?主张“美国化”的人实际也就是主张中国应该走土耳其道路，尽管他们可能并不知道什么是土耳其道路，也不知道这种道路只能导致一个“自我撕裂的国家”；而主张“中国化”的人则是主张“现代化但不是西方化”的道路。

问：你认为这一“文明认同”的争论哪一方将会成为中国社会的主流?

答：我相信中国将会选择“现代化但不是西方化”的道路。中国不是一个一般的小国家，中国的悠久文明历史决定了它是一个有“文明欲望”的大国，是一个有它自己“文明利益”的大国，因此中国不会满足于仅仅作一个土耳其那样的三流国家，也不会满足于仅仅作西方的附庸。此外，应该说毛泽东时代实际上造就了一个相当

倨傲不逊的中国民众，他们不会接受一个一切都要听西方的中国。同时我们实际可以注意，西方学界所谓的“第二代精英本土化现象”已经开始在中国出现，现在三十岁左右的中国新生代知识精英在思想、知识和倾向方面都相当不同于他们的老师一辈，他们对中国文明具有更为肯认的态度，对中国经典表现出强烈的兴趣，今后那种任意鄙视中国文明传统的人将会被新生代知识精英看成是一种文化肤浅而缺乏教养的表现。所有这些，都将促使中国在21世纪从民族国家走向文明国家。

问：你的意思似乎是说，21世纪中国的中心任务不仅是继续建构一个现代国家，而且同时必须进行文化或文明的“复古”？

答：完全正确。但所谓“复古”，正如钱锺书在“复古论”中所指出，在中国一直都被误解了。因为人们往往不理解，“复古本身就是一种革新或革命”，例如“一切成功的文学革命都多少带些复古——推倒一个古代而抬出旁一个古代”；同时，“若是不顾民族的保守性、历史的连续性，而把一个绝然新异的思想或作风介绍进来，这种革命定不会十分成功”。

2003年12月

（本文先以缩减的形式刊于《21世纪经济报道》2003年12月27日；
全文刊于《书城》杂志2004年第2期）

上编

中国道路

社会主义、保守主义、自由主义：关于中国的软实力*

问：您在本报2003年特刊专访中指出，中国要从“民族国家”走向“文明国家”，使现代中国立足于自己的文明源泉之中；2004年特刊专访又进一步提出新时期的“通三统”，主张融会中国的三种传统，来建构中国人的历史文化身份。这些思路是否也与晚近人们谈论的“中国的软实力”有关？

答：我想首先需要强调，在全球化时代提中国的软实力，不能只注重中国的特殊性，而需要同时着眼于人类社会的共同性。也就是说，真正有效的软实力总是具有某种普世价值意义的，不仅仅只是某一特定国家的价值取向，而是其他国家的人也能承认的。所以在谈中国的软实力以前，我们需要首先对现代社会共同具有的一些普遍特性作更深入的认识。我们要从现代社会共同具有的某些普遍问题出发，去思考和发展中国的软实力。中国现在已经是一个高度复杂的现代社会，但我们现在对“现代社会”这个大问题研究得很不够，对现代社会的了解非常片面，这反过来导致我们不能正确认识自己原有的许多正面价值资源。

问：你说的这些好像应该是社会学的任务？

答：对，我以为中国下一步应该大力发展社会学的研究，尤其

---

* 原载《21世纪经济报道》2005年12月26日。

是社会学的理论研究。中国最近十多年来经济学压倒一切，但经济学只是现代社会科学的一个部分，如果完全只从经济学角度来理解现代社会，就会以偏概全，甚至在实践上出很大偏差。我们现在事实上就已经看到这方面的消极后果。2005 年中国社会最突出的现象是对经济学家的普遍不满和批评，虽然许多批评对经济学家不尽公正，但这个现象的出现不是偶然的，而几乎是必然的，它实际表明，单纯依赖经济学分析是不可能把握现代社会的复杂性的。就像你们现在提问的这个“软实力”问题，经济学家可以提供的回答可能就比较有限，更多地需要社会学家、人类学家、文化学家、历史学家、人文地理学家，以及哲学家等等的贡献。因此，从正面意义看，2005 年批评经济学的象征意义在于，中国的“简单经济学时代”已经结束，中国的发展在呼唤“中国社会学时代”的到来，呼唤“中国整体人文社会科学时代”的到来。

问：社会学对于现代社会的复杂性能够提供什么样的看法呢?

答：晚近二三十年社会学在西方衰落得很厉害，已经失去昔日作为社会科学女王的地位。目前的社会学一部分成为经济学的附庸，一部分则成为后现代文学理论的附庸，整个学科的状况说实话很不理想。我想强调，中国社会学的发展，以及中国整体人文社会科学的发展，不能靠简单的接轨主义的思路，否则就会把西方的时髦课题就当成我们的重要课题，例如西方几乎所有学科现在最时髦的就是研究性别、种族、同性恋、还有什么酷儿问题，但这些问题对中国并不是最重要的问题。中国的人文社会科学必须自主地研究对中国最重要的大问题，这就是要研究如何能够形成一个比较良性的现代社会，如何能够避免比较劣质或恶性的现代社会。中国的人文社会科学必须具有宏大的历史视野和宏观视野，不要让鸡毛蒜皮的问题来模糊自己的基本方向和主导性问题。对于西方，我们不能只看人家现在的时髦话题，而需要深入地研究西方从 16、17 世纪以来现

代社会出现和形成的整体历史过程，西方这四五百年的过程充满了战争、革命、内乱、动荡，中国现在是在极短的时间中经历西方近五百年遭遇的所有问题，因此我们对现代社会的了解必须拉长历史的视野。我们需要详细考察，西方这五百年历程中哪些因素曾导致劣质和恶性的现代性，哪些努力则促成了比较良性的现代社会。

问：能否简单说明一下你对这些问题的基本看法。

答：我个人的看法是，单纯只强调资本主义和市场机制只能导致劣质和恶性的现代社会，只有同时以社会主义和保守主义来平衡制约资本主义和市场，才能形成比较良性的现代社会。因此，我们现在除了要研究西方的市场机制以外，同时必须深入研究西方的社会主义传统和保守主义传统。

问：要研究社会主义和保守主义？

答：对，因为西方的社会主义传统和保守主义传统是促成西方现代社会向良性发展的关键因素，没有社会主义和保守主义，资本主义不可能存活。西方的老辈社会学家实际有一个基本看法，即认为一个良性的现代社会取决于三种基本因素的相互平衡和相互制约，这三种因素是社会主义、自由主义和保守主义。这方面最有影响的表述是美国社会学元老贝尔（Daniel Bell）提出的，他在《资本主义文化矛盾》这本名著中提出，现代社会的良性运转有赖于“经济领域的社会主义、政治领域的自由主义、文化领域的保守主义”。这个看法实际是西方老辈学者相当普遍的看法，例如波兰裔的牛津哲学家柯拉科夫斯基同样提出与贝尔完全相同的看法。这些看法背后的哲学立场是认为，现代社会是由诸多相互矛盾和相互冲突的因素组成，良性的现代社会不是简单主张让某一种因素或价值压倒其他因素和价值，而是要尽量形成各种因素和价值相互平衡和相互制约的格局。

问：但一般好像认为美国是没有社会主义的？

答：这是错误的看法，是为名词所障蔽。我的老师，美国另一社会学元老席尔斯（Edward Shils）曾有一篇很有名的文章谈美国自由主义的双重性，指出美国虽然没有欧洲那种社会主义政党，但社会主义是在美国自由主义的名义下发展的，美国从罗斯福开始的“新政自由主义”主要就是大量采纳了欧洲社会主义的因素，例如在罗斯福时代以前，劳工运动和工会在美国是非法的，但美国新政自由主义不但促成劳工运动和工会的合法化，而且本身是以美国劳工和工会为其执政的最主要社会基础的，因此美国内部反对罗斯福和新政自由主义的人一向批判罗斯福搞的是社会主义，因为新政自由主义的实质就是用国家和社会力量来制约资本，调节市场，避免社会恶性分化和过度不平等。我们不要为名词所障蔽，回顾20世纪中国，事实上我们知道不但孙中山的三民主义，而且四十年代中国自由派知识分子谈自由主义都是强调经济领域必须走社会主义道路的，中国人在20世纪普遍选择了社会主义道路，不是偶然的，更不是错误的，而是正确的选择。

问：你的意思是今天需要重新研究社会主义传统？

答：对，尤其我们需要首先检讨，解放以后我们对社会主义的理解是受到极左思潮的扭曲的，把社会主义理解得非常狭隘。例如我们现在仍然把法国的执政党名字翻译成“法国社会党”，但实际上人家的名字明明是“法国社会主义党”，英国现在的执政党英国工党在党纲上都明确自己是社会主义政党，这些欧洲政党都是属于欧洲社会主义传统的政党，但我们以往不承认这些欧洲国家的实践也是社会主义实践，实际限制了我们自己对社会主义的理解，这是今天需要重新检讨的。例如现在所谓的社会福利、劳工保障这些概念在西方是属于社会主义传统的，不是资本主义本身具有的。贝尔指出，在“经济领域必须坚持社会主义”的最基本含义就是，现代社会在决定经济政

策的优先性时，必须首先保证“社群”（community）的价值优先于个人价值，社会的各种资源必须优先用来满足“社会最低需要”（social minumum），以便使所有个人都能过上自尊的生活，成为社群的一个成员。因此社会主义意味着“有一套劳动者优先的雇佣制度，有对付市场危机的一定安全保障，以及足够的医疗条件和防范疾病的措施”。

问：但西方的福利社会这些年来都处于危机之中吧？

答：是这样，晚近二十多年来西方所谓新自由主义即经济放任主义成为主导思潮，对全球包括西方国家本身都形成很大冲击。但我们同时必须注意，无论美国英国还是德国法国，他们原先的社会福利和劳工保障体制并没有受到取消或剥夺。我同时也想指出，中国改革二十五年来的巨大成就，不能简单理解为仅仅只是引入了市场机制和国外资本的结果，恰恰相反，中国以往的社会主义福利和社会保障机制例如廉价的住房、医疗和教育以及退休金等制度都曾极大保护了中国普通民众的“社会最低需要”。但晚近以来社会大众的不安日益明显而普遍，其原因恰恰在于近年来的许多宣传和措施日益无视“社会最低需要”这一社会主义原则，在国企改革、医疗改革、教育改革上的教训都在提醒我们现在是需要认真重新检讨的时候了。

问：你的意思是中国的改革必须坚持社会主义原则？

答：我以为不但中国，而且在全球范围都需要重新提出社会主义理念和社会主义价值的问题。社会主义是普世价值，社会主义在不同国家的具体表现形式可能各不相同，但其普遍的基本理念和基本价值观念就是要保护大多数普通劳动者的权利和利益。全球都需要用社会主义理念和社会主义价值观念来调节、规范现在的经济全球化，否则经济全球化的过程就可能变成只能是有利于少数大资本和跨国公司，而不能有利于反而有害于全球的普罗大众。晚近二十多年来世界各国包括西方国家都普遍出现贫富差距日益扩大的现象，

中国社会现在出现的民众不安感实际也是全球各国普遍的现象，重新思考良性的全球化是全球共同的大课题。中国作为社会主义国家，应该积极研究社会主义传统，同时与全球各国的社会主义政党和团体交流合作，共同致力于探讨全球化时代的社会主义理念和实践问题。中国的社会主义传统，正是中国最重要的软实力资源之一。

问：但在贝尔提出的这三种因素中，中国是否更需要自由主义？你在1989年《读书》上发表的“自由的理念”一文被公认是国内最早论述自由主义的，但很多人认为90年代以后你放弃了自由主义，你现在还自认是自由主义者吗？

答：我认为中国学人最好放弃自我标榜的恶习，不要陷入这个主义那个主义的名词之争。重要的是要研究现代社会的复杂构成和机制，以及目前全球化时代不平衡发展和社会失序的问题。贝尔提出三个因素的顺序是“社会主义、自由主义、保守主义”，这个顺序是有其道理的。因为在高度市场化和资本的笼罩力量下，如果不首先坚持社会主义的理念，那么所谓自由就很可能成为少数人的自由、富人的自由、老板的自由，这就是我在1997年发表的“自由主义：平民的还是贵族的”这篇文章中提出的问题。自由是现代社会最基本的价值，就此而言，每个人都是自由主义者，至少每个人都想要他自己的自由。但自由的问题同时也是现代社会特别困难的问题，困难就是要保障每个公民的自由和权利，特别是绝大多数普通人的自由和权利。中国在保障公民的个人自由和权利方面有漫长的道路要走。我以为近期内应该特别解决两个问题，一是目前我国在全国人大代表分配名额上，严重歧视农村人口，每96万农村人口选举一名代表，每26万城镇人口选举一名代表，前者是后者的4倍，这种安排在下一届全国人大时应该加以修正，必须保障农村公民和城镇公民在选举权和被选举权上具有同等的权利。第二是应该研究把目前仍然在村一级的选举提到县级的选举层面，可以通过试点来摸索实践经验。

问：所以你同意贝尔的顺序，即社会主义、自由主义、保守主义？

答：不，我个人现在的价值顺序是社会主义、保守主义、自由主义。贝尔所谓文化保守主义自然是强调西方人要尊重西方本身的文化传统，而我的文化保守主义则自然是强调要尊重中国自身的文化传统，这就是以儒家为主干的中国古典文明精神和价值。我日益认为，在中国，只有首先坚持社会主义理念和价值，自由的理念和价值才能真正建立，如果放弃社会主义，自由在中国就很可能成为少数人的自由、富人的自由、老板的自由，而不是最大多数劳动者的自由。同时，只有在坚持中国文明自主性的前提下，自由才可能真正在中国生根，否则所谓自由很可能只是买办主义、半殖民地主义和自我奴化的别名。简言之，中国必须在坚持中国现代社会主义传统和中国古典文明传统的基础上才能真正发展自由主义。这就是为什么我现在的价值顺序是：社会主义、保守主义、自由主义。

问：为什么顺序不是文化保守主义、经济社会主义、政治自由主义呢？按你的思路，似乎应该是特别强调中国文明传统的优先性的？

答：中国古典文明的理念和价值是需要社会政治制度的支撑的，不可能凭空地存在。中国这套文明价值从前是以中国传统社会政治制度来支撑的，传统社会秩序在晚清就瓦解了。现在中国的古典文明理念和价值需要依赖中国现代的社会主义制度来支撑和保护。这里应该同时指出，中国现代社会主义传统同时也是反对帝国主义和反对殖民主义的传统，是坚持中国文明自主性的传统，我相信，如果中国放弃了社会主义，实际只能沦为半殖民地，也就根本不可能再保存中国古典文明传统。因此，在今天的条件下，坚持中国社会主义传统是坚持中国古典文明传统的前提和先决条件。

我现在可以正面来回答你提出的关于软实力的问题了。首先，软实力必须具有普世价值，社会主义和文化保守主义都是普世价值，但各国的社会主义内容和保守主义内容则各有不同。什么是中国的

软实力？我的回答是，中国的古典文明传统和中国的现代社会主义传统是中国最基本的软实力资源。首先需要明确，所谓软实力，不是你想有就有，也不是你想作就能随便硬作出来的，而要首先看你自己到底有什么东西，有什么传统。因此，要谈中国的软实力，我们就得首先问自己，我们中国人有什么自家的东西，自家的传统？答案实际是非常清楚的，第一，我们有以儒家为主干的“儒道佛互补”的中国古典文明传统，第二，我们有现代形成的中国社会主义传统。但现在的问题是，首先，近百年来我们不断地否定贬低甚至妖魔化自己的中国古典文明传统，其次，近年来又有相当强烈的完全否定中国社会主义传统的倾向。但否定了中国的古典文明传统，又否定了中国的社会主义传统，那中国还有什么东西呢？还有什么中国的软实力可言呢？否定了这两个主要传统，那么中国的大地上自然就只有美国的软实力、日本的软实力、韩国的软实力，而没有什么中国的软实力。

问：所以你的意思就是认为，中国的软实力的资源主要就在于中国古典文明传统和中国现代社会主义传统？

答：也可以简单概括为，中国的软实力在于“儒家社会主义”。事实上，应该说，“中华人民共和国”的含义就是“儒家社会主义共和国”。首先，中华的意思就是中华文明，而中华文明的主干是儒家为主来包容道家佛教和其他文化因素的；其次，“人民共和国”的意思表明这共和国不是资本的共和国，而是工人、农民和其他劳动者为主体的全体人民的共和国，这是社会主义的共和国，因此，中华人民共和国实际就是儒家社会主义共和国。发展中国的软实力，就是要深入发掘“儒家社会主义”的深刻含义，这将是我们时代的最伟大课题。

2005 年 12 月

三种传统的融会与中华文明复兴*

三种中国传统的融会

问：去年（2003年）本报“中国世纪”年终特刊访问你的时候，你提出，中国在上世纪的中心问题是要建立一个现代“民族－国家”(nation-state)，但中国在21世纪的中心问题则是要超越“民族－国家”的逻辑，而自觉地走向重建中国作为一个“文明－国家”(civilization-state）的格局。今年本报的年终特刊继续这一追问，即中国要复兴，中华文明要复兴，该如何面对复杂的古代文明传统和近现代传统；在当代中国的这种社会努力中，中华文明可能呈现出何种建构性的样态？

答：我大概有一个笼统的想法。从现在看来，中国目前的社会生活中有三种传统势力特别强大，表现特别明显：第一个传统是儒家传统，我们可以用仁爱来概括这种传统的精髓，第二个传统是毛泽东时代形成的平等与参与的传统，第三个传统是改革开放以来形成的对于市场经济的信念和对于自由的追求。而中华文明未来的形态，很可能是三种传统在相互冲突之间的磨合与交融。

这三种传统一方面在融合之中，另一方面相互之间也有着张力。比如从今年的郎咸平事件中，我们就可以清晰地看出毛泽东时代形成的平等传统与改革开放后形成的自由传统之间强烈的张力和

---

* 原载《21世纪经济报道》2004年12月29日。

冲突。

在中国人的头脑中，历来就有一种非此即彼的定势思维。一方面，随着中国社会贫富差距的拉大，一些普通民众确实滋生了很强烈的仇富心理，当然，这种心理也有它的道德正当性，但是如果仇富心理本身变成一个价值取向的话，那显然会造成中国经济改革难以为继的困境。从网上一些有关郎咸平事件的言论，可以看到很多对于毛泽东时代平等传统的怀念，而这些怀念到了最后往往就会演变为对改革开放后形成的自由传统的否定。

而另一方面，一些为富人进行辩护的经济学家完全否认平等的价值取向，把民众的呼声视作暴民的咆哮，这也是对平等传统的一种漠视。

其实，任何一方都不可能完全压倒另一方。我们不可能回到毛泽东时代，也不可能完全无视民众对平等的诉求。我认为这三种传统之间不存在一个你死我活、非此即彼的关系，从一个比较长的时期来看，这三种传统会在保持着张力的情况下逐渐融合。

在全球这个更大的范围来说，自由与平等之间的张力是普遍存在的。法国大革命后形成的自由、民主、平等的观念之间一直有着冲突，而在美国，自由和平等之间的冲突也一直是社会生活中最大的张力。所以说，张力的存在是必然的，冲突也是不可避免的。但是如果冲突中的每一方都想把对方压倒，让对方说不出话来，这种情况就是不正常的。

我觉得这场冲突中的每一方都要往后退一步，在妥协中寻找进步，让这三种传统都有所体现。我们需要重新考虑三种传统的存在合理性，它们的正当性都值得肯定。不能简单地用一种传统来颠覆另一种传统，就像五四运动是在知识分子心中否定了传统文化，而改革开放又否定了毛泽东时代的平等。三大传统之间的张力会始终存在。三种传统在实践上不断地重新整合、调整，可以勾勒出未来的中华文明的线条。

以教育伸张儒家文化

问：谈到文明传统，人们经常谈的是在全球范围各种文明之间的冲突和对话，比如伊斯兰文明、基督文明和中华文明，那么中华文明应该怎么样在文明对话的内在语境中得到复兴？

答：确实，这三种代表性的文明形态各具特色。我个人更偏向使用儒道互补，而不是儒家文化来描述中国的文明形态，儒道互补是很强有力的东西，因为中国传统文化的包容性是非常强的，它具有非排斥性。而其他宗教的排斥性就很强，你信了我就不能信别人了，同时还有很强的扩张性。比如美国近些年，基督教的膨胀趋势就很明显，宗教的势力在急剧扩张之中，很多美国人已经开始担心这种扩张会影响美国宪政的基础——政教分离。同时这种宗教的扩张还有压迫性，在美国，如果你不是基督徒，尤其如果你是伊斯兰教徒，会感觉到很压抑。还有南美的一个小国，危地马拉，从前是天主教为主，最近被基督教复兴派占领。这些例子都说明了基督教的强烈扩张性。

其实，越是全球化，所有的文明形态就越是有伸张的诉求。中华文明的侵略性、压迫性比较少，这一方面是中华文明在存续上的优点，一方面也是它们在扩张上的弱点。儒家相对于基督教和伊斯兰教来说，没有教堂，也没有仪式，所以很多人并不把儒家视作宗教形态，它的传播形式主要体现在教育上，从学校教育到家庭教育。

在组织形态的方面，儒家没有办法去和基督教和伊斯兰教竞争，后两者既有扩张的需求，也有扩张的手段，组织化程度很强。而儒家在传播上的处境比较困难，在科举考试制度崩溃以后，它就没有了制度性的保障，只是顽强地存在于老百姓的日常生活之中。

我觉得，儒家文化的伸张还是要通过教育来解决。以后的世界我相信是一个多元共存的世界，不可能有一种文明统治全球，在这种情况下，儒家的包容优势就会体现出来。

问：那么教育如何在中华文明的复兴中发挥作用？

答：儒家文化主要解决的是一个精神层面上的问题，而不是说儒家有一套管理社会的办法。打天下不用儒家，守天下才用儒家，儒家解决的是一个人心的问题，人心向善，善就是最基本的做人准则。中华文明的复兴，光有经济发展是不够的，还必须解决精神层面上的问题。

具体地来说，我觉得以后的国家干部考核，需要考一点中国传统文化。不是说要熟读四书五经，不需要读很多，但至少要读一点。据说，傅斯年任台大校长的时候，规定大学一年级必须读《孟子》。"吾养吾浩然之气"，读孟子会让人有一种精神冲动，要做一个顶天立地的大丈夫，读过孟子和没有读过孟子绝对是不一样的。还有张载所言的"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平"的大担当的气魄，这些做人的正气不是工具性的教育可以告诉你的。而这些人文教育道德教育可以形成制度，读一读《孟子》天经地义，大学一年级就可以读一点。说实话，作为一个受过高等教育的中国人，大学毕业还没读过《孟子》，没读过《唐诗三百首》真是有点说不过去。

我不是说要用一种传统来取代其他传统，而是不断磨合、不断调整。学校里学的那些工具性的东西是不能告诉你做人道理的，而必须依靠人文教育。人心教育的缺失是我很担忧的事情。

国家制度的精神根基

问：中国传统文明主要通过教育的制度化来承继，是否会出现人心管人心、制度管制度的局面？

答：近些年来，我们有一个进步，那就是大家都承认市场经济也需要规范，这个规范的责任应该是由国家来承担的，这一点可以说达成了共识。这里就体现了平等的传统。

那么，平等原则的背后是什么？是仁爱，因为如果没有对所有人的伦理共同体的共同关照的话，我们要平等干什么？这种平等的

基础不仅仅在于权利上的平等，还在于一个历史文化共同体意义上的平等。我们不可能把这个平等推向全世界，因为虽然平等的概念可以在全世界通用，但是我们没有理由也没有可能把这种公平推向全世界，因为我们有一个历史文化共同体的先天形成，你的关照是在一个时间、地点的范围限制之内的。

经济学里面，每个人只需要管自己，都不需要管下一代，从这些理论我们都抽不出为什么人类可以生存下去。因为人类社会要存续下去，就必须每个人都对其他人负责，每一代人对下一代人负责，这就是自由主义最头痛、最难解决的问题。怎么解决？假定不同的人之间有一种联系，这种联系不是由宪法里抽出来的，在西方，这种联系是从宗教里抽出来的，在中国，这种联系我认为就出自儒家的仁爱。这在孔子、孟子的思想里得到了很好的体现。

现在很多人思想上的混乱来自于对经济学中理性人假定的认识错误，理性人假设是经济分析的假定，而不是一个价值判断。它是一个分析原则，而不是一个道德原则，经济学最大的麻烦是把分析工具和规范性的东西混为一谈。因为人不可能是完全自私自利的，理性人假设是因为经济生活的突出性而做出的理论假设。我们恰恰就是要用儒家传统的仁爱和毛泽东时代的平等传统来制衡它，而不是牺牲仁爱和平等来为它来开道。

最后我们回到历史文明共同体的问题上，也就是文明－国家的问题上。它不仅仅体现在制度层面，也应该体现在精神层面。历史文明共同体是有根基的，我们讨论中国会怎么变，中华文明会怎么演进，必须讨论三种传统，以及三种传统之间的冲突和融合。

三种传统在形成、磨合的过程中，始终会有张力存在，这不是问题，问题在于，每一方都有很强的排斥、消灭对方的趋势，我认为最后的结果会是三种传统妥协性的共存。不要轻而易举地否定，不要用一个名词把另一个名词轻易否定。

当然，目前平等的问题比较严重，很少有人能够否认中国社会

存在着巨大的贫富悬殊，农民的生存困境也牵动很多人的忧虑，这就呼唤毛泽东时代形成的平等与参与的传统，包括政治与经济上的参与。我个人现在比较偏向民众，因为现在这个群体相对弱势一点。从长期来说，我们应该建构一个支撑三种传统之间的张力长期存在的系统，让这三种传统在张力中磨合，并在磨合中找到中国现代体制与传统文化的结合点，建立一个文明、自觉的历史共同体。

现在，在中国人心中，建立一个宪政国家的共识已经达成。同时，中华文明复兴的诉求也越来越明显，这是一个超越中国社会所有阶层的愿望。要实现中华文明复兴的愿望，离不开三种传统，也离不开对三种传统进行重新认识和阐释。

中国道路：三十年与六十年*

再过两年，将是中华人民共和国建国六十年，用中国的老话说，这个新中国成立已将一甲子。我以为，今天已经很有必要从新中国六十年的整体历程来重新认识中国的改革，而不宜再像历来那样把改革论述仅仅局限于一九七九年后的近三十年。把改革论述仅仅局限于“后七九”，不仅人为地割裂了新中国前三十年（一九四九——一九七九）和后三十年（一九七九至今）的历史连续性，而且这种论述往往隐含着把二者对立起来的倾向，似乎只有全面否定前三十年才能够解释后三十年的改革成功。而另一方面，近年来也出现了另一种日益强大的论述，就是在批评目前改革出现的种种问题时，用新中国的前三十年来否定其后三十年。可以说，近年来中国社会内部的种种争论，已经使得新中国前三十年和后三十年的关系问题变得分外突出。这实际也就提醒我们，对于共和国六十年来的整体历史，必须寻求一种新的整体性视野和整体性论述。

新改革共识的形成

我个人认为，无论从哪种角度把前三十年和后三十年完全对立，都有失偏颇，而难以真正解释共和国六十年的整体历程。首先，无论中国社会现在存在多少贫富分化和社会不公的问题，仍然必须强

---

* 原载《读书》杂志 2007 年第 6 期。

调，中国改革所取得的巨大成就几乎是前无古人，甚至是后无来者的。世界银行最近的数据表明，过去二十五年来全球脱贫所取得的成就中，67%的成就归功于中国，因为中国经济的增长使得四亿人摆脱了贫困。这种巨大成就是不容抹煞的。此外，我也想强调，无论中国的农民和工人今天的生活状况还存在多少问题，但把他们说成好像生活在水深火热之中，是不符合事实的。总的来说，改革以来中国绝大多数老百姓的生活都有明显的实质性提高，中国基本解决了历史上长期无法解决的“挨饿”问题，这是一个基本事实。

毫无疑问，九十年代以后贫富差异日益扩大，从而使社会公平的问题成为当代中国的头号问题。但也正是在这里，我想指出，近来关于改革的种种争论，实际并不是“改革共识的破裂”，恰恰相反，是一种“新的改革共识的形成”。这种“新的改革共识”就是强烈要求中国的改革要“更加注重社会公平”而不再是片面追求“效率优先”，要求改革的结果是“共同富裕”而不再是“少数人先富”，要求改革更加明确“以人为本”而不再是盲目追求GDP增长。这种“新的改革共识”已经成为当代中国的最强大公共舆论，并且已经促成近年来中国政府改革方针的重大调整和转向，这就是“构建社会主义和谐社会”这个基本纲领的提出。在二○○五年底中共十六届五中全会通过的《关于制定国民经济和社会发展第十一个五年规划的建议》中，突出强调了中国的改革要“更加注重社会公平，使全体人民共享改革发展成果”。诚然，这种新改革共识会受到各种既得利益集团的抵制，但我们应该看到，很少有人敢正面公开地反对这种“新改革共识”。换言之，“新改革共识”的舆论威力不容低估，这种共识现在至少已经形成了对利益集团的一定制约作用。

新改革共识与当代中国的三种传统

上述“新改革共识”的逐步形成，实际是共和国六十年整体历史所形成的综合效应，亦即“新改革共识”首先带有调和共和国前

三十年历史与后三十年历史之张力的倾向。进一步说，“新改革共识”可以看成是当代中国三种传统相互作用的结果。

如我近年来所指出，我们目前在中国可以看到三种传统，一个是改革二十八年来形成的传统，虽然时间很短，但是改革开放以来形成的很多观念包括很多词汇都已深入人心，融为中国人日常词汇的一部分，基本上形成了一个传统。这个传统基本是以“市场”为中心延伸出来的，包括很多为我们今天熟悉的概念例如自由和权利等等。另外一个传统则是共和国开国以来，毛泽东时代所形成的传统，这个传统的主要特点是强调平等，是一个追求平等和正义的传统，这个传统从九十年代中后期以来表现得日益强劲，今天已经无人可以否认，毛泽东时代的平等传统已经成为当代中国人生活当中的一个强势传统。最后，当然就是中国文明数千年形成的文明传统，即通常所谓的中国传统文化或儒家传统，这在中国人日常生活当中的主要表现简单讲就是注重人情乡情和家庭关系。

中国道路：儒家社会主义共和国

中国改革共识的形成，不可能脱离中国社会的基本国情即三种传统的并存。因此“新改革共识”必然要同时承认三种传统各自的正当性，并逐渐形成三种传统相互制约而又相互补充的格局。

可以说，现在的“新改革共识”初步体现了上述三种传统的合力作用。首先，“和谐社会”这个概念毫无疑问是植根于中国儒家传统的，这与以往强调的西方传统的“阶级斗争”概念有根本的不同；其次，“和谐社会”的实质目标亦即“共同富裕”则是毛泽东时代社会主义传统的核心追求；但第三，共同富裕的目标仍然将通过进一步完善改革以来形成的市场机制来落实。毫无疑问，这三种传统的合力过程将充满张力，但可以肯定，无论有多少张力，中国的“新改革共识”必然要同时包融上述三种传统，而不可能排斥其中任何一种传统。

从长远的意义看，当代中国正在形成的“新改革共识”，如果得

到健康的发展，将有可能逐渐突显“中国道路”的真正性格，这就是：中国的改革所追求的最终目标，并不是要形成一个像美国那样的资本主义社会，而是要达成一个“儒家社会主义共和国”。我在不久前曾经指出，“中华人民共和国”的含义实际就是“儒家社会主义共和国”。因为首先，“中华”的意思就是中华文明，其主干是儒家为主来包容道家佛教和其他文化因素；其次，“人民共和国”的意思表明这共和国不是资本的共和国，而是工人、农民和其他劳动者为主体的全体人民的共和国，这是社会主义的共和国。因此，中华人民共和国的实质就是“儒家社会主义共和国”。中国改革的最深刻意义，就是要深入发掘“儒家社会主义”的深刻内涵，这将是中国在二十一世纪的最大课题。

重新认识共和国六十年

共和国的前三十年与后三十年，当然有其根本性的不同，这就是邓小平时代开始决定性地从阶级斗争为纲转移到经济建设上来。但我们需要指出，仅仅这个转移并不足以保证中国经济改革的成功，因为苏联东欧很早就放弃了阶级斗争，把一切都转到经济建设上来了，可是他们的经济改革却不能成功。为什么中国从阶级斗争转向经济改革后取得了比较大的成功，而苏联东欧当年的经济改革却不成功从而导致全盘的社会解体？这个问题事实上从来没有得到过真正的解释。

我们只要稍微回想一下就会记得，一直到九十年代初，西方舆论界和学术界很少有人看好中国的经济改革。原因很简单，他们很自然地认为，既然同样是中央计划经济体制，如果苏联东欧的经济改革都不能成功，中国又怎么可能成功呢？苏联的工业化、现代化的程度，哪一样不比中国高得多？他们的农村人口比中国少得多，他们的厂长经理的教育程度和基本素质都比中国高得多：到一九七八年，中国厂长和经理的平均教育水准是九至十一年，九年

就是初中毕业，十一年则高中还没有毕业，而苏联当时的经理厂长清一色都是至少大学毕业。尤其是，苏联东欧没有搞中国式的大跃进，没有中国的“文化大革命”，他们的经济改革搞不下去，凭什么最落后的中国的经济改革反而取得了比较大的成功？

对这个问题，其实可能只有一个解释：邓小平改革能够成功的秘密恰恰在于毛泽东时代，特别是毛泽东决定性地破坏了中国建国后想建立中央计划经济的努力。这里可以借用熊彼特的说法，毛泽东时代实际上是一个“创造性破坏”的过程。毛泽东的大跃进和文化大革命确实对当时的中国造成了很大的破坏，但这种破坏同时是一种“创造性破坏”，这就是破坏了中国变成苏联式计划经济的方向，创造了中国经济体制在改革前就已经不是苏联式中央计划经济结构，从而为邓小平时代的经济改革奠定了根本基础。

毛泽东的“创造性破坏”奠定邓小平改革的基础

毛泽东搞“破坏”的故事是人所共知的：一九五八年大跃进，毛泽东把中国88%的工厂的管理权全部移出中央部委的管辖范围，而把它们转交给各级地方政府管理，把财权、企业权统统给地方，不但各省、地区，而且各县都有自成一套的工业，这就是毛泽东所谓“麻雀虽小，五脏俱全”的主张，要求每一个县都可以自己发展工业。一九六一年所有的经济权曾一度收回中央，但毛泽东一九六四年开始又把经济权下放给地方，提出要“虚君共和”，反对一切由中央管辖。毛泽东当时说的话非常有名：从地方上收编中央的企业统统都拿出去，连人带马都滚出北京去。到文化大革命，一九六八年甚至根本没有计划，整个国家没有国民经济计划，这是非常不可思议的事情。从大跃进到文化大革命，毛泽东实际上把中国当时力图建立的中央计划经济基本摧毁掉了。

以上的故事虽然人所共知，但很少有人认为毛泽东的这一系列做法恰恰为以后邓小平的经济改革奠定了根本基础。因此这里我

愿引用美国前助理国务卿谢淑丽（Susan Shirk）的专著《中国经济改革的政治逻辑》。她觉得，中国经济改革的这个“政治逻辑”是很不符合西方逻辑的，而苏联戈尔巴乔夫的改革则比较符合西方逻辑。问题是，为什么符合西方逻辑的苏联改革反而不成功，而中国改革却高度成功？她研究得出的看法是，中国改革和苏联改革的根本不同，就在于中国的经济改革事实上是在毛泽东奠定的“分权化”（decentralization）的轨道上进行的，而这是苏联无法仿效的。最根本的一点在于，由于毛泽东的大跃进和文化大革命，使得中国的中央计划经济从来没有真正建立过：毛泽东不断解构中国建立中央计划经济的工作，使得中国实际在改革前就从来不是一个苏联意义上的中央计划经济体制。这个美国学者认为，如果没有毛泽东的分权化，亦即如果中国像苏联那样建立了完整的中央计划经济体制的话，那么就没有理由想象中国的改革会与苏联东欧有任何不同。

谢淑丽提出，中国在计划性最高的时候，中央政府也只控制不到六百种产品的生产和分配，而苏联则高达五千五百种。换言之，苏联的体制是一切经济活动无不在中央政府控制管辖之下，中央计划之外几乎没有经济，但中国经济体制则是多层次的、区域化和地方化的。中国改革前夕，只有3%的中国国营企业是直接归中央政府调控，其余的企业都为各级地方政府管，其利润也多归地方政府。这种高度“行政分权”的结果，是中国和苏联的经济结构截然不同，苏联的中央计划经济特点是企业数量少，但企业规模大，专业分工程度高，现代化程度高，中国的经济分权化特点则是企业数量多，但规模小而且非常土。一九七八年的时候，苏联一共只有四万个企业，但规模都很大，中国却有三十四万八千个企业，其中只有四千个规模比较大，其余都是中小企业，多数甚至都不是省级企业而是地县以至乡镇管辖的企业，这样大数量而且落后的中小企业是不可能被纳入中央计划体制的。

但在谢淑丽看来，正是中国和苏联体制的这种不同，决定了改

革结果的差异的。因为苏联东欧的经济改革完全取决于国有企业改革，如果国有企业改革无法成功，则整个经济改革就必然失败。但国有企业的改革是最困难的，因为涉及无数利益关系以及无数工人的福利。而中国的经济改革能够成功地在计划的国有企业之外又发展出一套新的经济主体，是由地方企业特别是乡镇企业所带动的。谢淑丽认为，中国改革之所以可以走出一条与苏联东欧不同的道路，原因就在于七十年代末以来的邓小平改革，实际是在毛泽东时代形成的“地方分权化”基础上进行的（关于经济改革的“地方分权”道路，亦参甘阳、崔之元编：《中国改革的政治经济学》，牛津大学出版社一九九七年版）。

乡镇企业：从费孝通到毛泽东

邓小平主政以后的中国经济改革，在整个八十年代过程中常被称为“让权放利”，亦即把权力和权利让给地方和企业。不过我们大家都会记得，当时很多人都反复强调，“让权放利”的主体应该是企业，而不是地方。换言之，许多人的思考和苏联东欧一样，把所有的注意力都放在如何改造国有企业上，而认为把经济主要让地方搞，不是经济学的正道。但事实证明，中国的经济改革成功，并不是因为中国的国有企业改革比苏联东欧更好，而完全是因为中国新的经济是在地方上发动起来的，尤其是由当时谁也看不起的乡镇企业所带动的。邓小平本人就讲过，乡镇企业的发展和根本作用是谁也没有想到的，中央也没有想到过，完全是乡镇和农民自己搞起来的。但中国乡镇企业的基础事实上是当年大跃进奠定的，大跃进本身当时虽然失败，但却在很多乡村留下了所谓社队企业，这些社队企业就是日后中国乡镇企业的基础。

我们都知道，费孝通先生当年写《江村经济》，他是最早提出中国现代化的可能性在发展乡村工业。但是费孝通当时就已经指出，这种发展道路在当时即解放前的中国是不可能的。因为乡村工业的

发展需要很多条件，比方说至少要有电，有公路，所有这些条件那时中国的大多数乡村根本没有。但是费孝通的梦在中国八十年代开始有机会实现，其原因就在于，由于毛泽东从大跃进开始力图把中国的工业化过程引入乡村，不断把中国的企业和经济下放到社会基层，使得中国的乡土社会不是外在于中国的工业化过程。在毛泽东时代，交通、水电以及至少小学教育和赤脚医生的进入乡村，都是中国乡镇企业在七十年代后可以大规模发展的根本性基础。八十年代中国乡镇企业的运作方式也几乎完全是“大跃进”式的，所谓“村村冒烟”本身就是“大跃进”的传统。

虽然这种经济发展方式的问题非常多，比如重复生产和环境污染等等，以及大规模的放权给地方导致后来的中央财政能力下降。但是我要强调，所谓此一时彼一时也，我们不能用后来出现的问题否定中国的经济改革根本上是由乡镇企业搞活带动的这个事实。许多人常常想当然地以为应该而且可以为中国的发展找到一条一劳永逸的理性化道路，可以走上所谓正规的现代化道路，但这种思路本身不过是削足适履而已。中国的改革常常是前五年正确的做法，后五年可能就是不正确的，需要不断调整，不断创新。

重新认识新中国前三十年：延安道路问题

我们现在不能不问，毛泽东当年为什么要如此顽固地不断瓦解以至摧毁中国建立中央计划经济的努力？我以为我们现在必须重新认识新中国前三十年的道路，许多我们从前非常熟悉的概念，例如五十年代开始提出的所谓“红与专”的矛盾，所谓“政治与业务的关系”、“知识分子与工农群众的关系”，以及“外行领导内行”、“政治统帅经济”等等，事实上都有其深刻的社会学内涵，折射出中国社会的基本社会矛盾。这些问题今天都在以新的方式表现出来，继续成为中国社会的主要问题。

这里我想特别提及舒曼（Franz Schurmann）早在一九六六年就

出版的《共产主义中国的意识形态与组织》，这本书对新中国建国以后逐渐走向与苏联体制分道扬镳的原因有非常深刻的分析。舒曼认为，一九四九年中共建国后要开始现代化建设时，实际面临一个基本选择，就是中国的工业化和现代化道路，应该学苏联工业化的道路，还是应该继续走中共自己的“延安道路”。“苏联道路”是高度依赖技术专家来贯彻中央计划经济指令的道路，而“延安道路”则是一切首先发动群众依赖群众的道路。走苏联道路就要强调技术专家，就要强调知识分子政策，而走“延安道路”则要首先强调人民群众，要强调所谓“人民群众的首创精神”。建国初期中国的技术专家极少（陈云曾说中共从国民党那里接收的技术知识分子一共只有两万人），而中共自己的社会和政治基础则是最广大的农民和工人。

我们知道，新中国最初的决定是必须学苏联工业化的道路，即迅速建立全面的高度中央计划经济体系。中国第一个五年计划就是全面的苏联化，整个按照苏联中央计划经济的做法来奠定。苏联式中央计划经济意味着高度专业化分工，所有的企业都要纳入中央的经济管辖，一切经济计划都要在中央计划部门来决策。用当时的标准说法，计划经济就是“在全国计划之外，不能再有其他计划。全国是一本账，一盘棋。不应该有不列入计划的经济活动。不列入计划就会发生无政府状态。不能一部分是计划经济，一部分是无计划经济”。但这种把所有经济和所有企业都纳入中央计划的工业化道路，正是毛泽东很快就坚决反对而且从实际上加以摧毁的。从一九五六年开始，毛泽东就已经怀疑苏联这套中央计划经济体制，而从一九五八年大跃进到文化大革命，毛终于实际上把中国正在建立的中央计划经济基本摧毁掉了。

舒曼曾深刻分析其原因。舒曼指出，仿效苏联经济模式对当时的中国必然会导致严重的政治后果，即这种计划体制必然使得所有经济工作都依赖于少数中央计划部门和技术专家，而中共的社会基础即农民和工人以及中共的大多数干部包括多数高级干部都将无事

可干，处在中国工业化和现代化过程之外。以后公布的一些文件证明了舒曼当年的洞见，例如毛泽东在一九五八年提出要求全党工作重心真正转移到经济建设上来时就说：

> 党的领导干部真正搞经济工作，搞建设，还是从一九五七年北戴河会议以后。过去不过是陈云、李富春、薄一波，现在是大家担当起来。过去省一级的同志没有抓工业，去年起都抓了。过去大家干革命，经济建设委托一部分同志做，书记处、政治局不大讨论，走过场，四时八节，照样签字。从去年起，虽然出了些乱子，但大家都抓工业了。

从毛泽东这段话可以看出，在第一个五年计划时期，绝大多数中共干部，更不要说中国的普通工人农民基本上是无法参与中国的工业化和现代化的。毛泽东发动大跃进，要全党干部都抓经济，要全国普通民众都投入工业化建设，这个过程是我们大家熟知的，一般都被看成是毛泽东头脑发热。但舒曼的看法远为深刻。在他看来，毛泽东之所以要发动“大跃进”，要各省各地各县的第一书记都抓经济抓工业，并且提出“外行领导内行”、“政治统帅经济”等，都与中国当时的社会政治结构有关，即毛泽东强烈地要求农民工人和基层干部成为中国工业化和现代化的主人和主体。他怕的是农民工人以及没有文化的所谓工农干部被边缘化，而被置于中国工业化现代化之外，这就是他为什么要强烈地反对把工业化和现代化变成只是中央计划部门和技术知识分子的事。

舒曼认为，从大跃进开始，实际意味着中国的工业化和现代化道路开始摆脱苏联模式，重新回到毛泽东和中共自己的“延安道路”，这就是毛泽东一贯的发动群众、发动地方的道路。毛时代的一个特点是很多最重要的中央会议都是在地方开的，例如郑州会议、南宁会议、杭州会议、武昌会议等等。与此相应，毛泽东时代形成的中共领导层结构与苏联东欧共产党的结构非常不同，即中央委员会的构成里面省、地干部占了很大比例，曾达43%，到文化大革命时毛泽东更刻意提高中央委员会中普通工人和农民的比例，到中共

“十大”的时候达30%，他要把整个政权权力基础往下放。

今天的人常常会对此很不以为然，以为应该强调知识、科学、技术、文化才对，靠农民工人有什么用。但这种看法其实是片面的，而且缺乏政治学常识。现代政党的政治生命首先取决于它是否有所谓“草根基础”，即中国所谓群众基础。这在任何西方国家的政党都是基本常识。实际上毛泽东在一九六九年前后提升工农在中央委员会中比例的做法，美国的民主党和共和党也都在做类似的改革，他们改革的方向都是要使政党更有群众代表性。美国的民主党在一九六八年首先规定党代表中必须有多少黑人，多少女性，多少拉丁裔人等硬性比例，随后共和党也只能跟进，因为都要争取群众基础。而毛泽东在“文革”中则是要求中央委员中必须有工人多少，农民多少，女性多少，他也是强调社会基础，要求把这个社会结构带进来。中国今天过分强调学历、学位，实际上是有片面性的，从政治上讲，如果没有草根政治，没有群众基础，只有一大批高学历高学位的人指手画脚，那是无济于事的。

结语

十年前，我在《自由主义：贵族的还是平民的？》中曾批评“今日中国知识分子对自由主义的高谈阔论主要谈的是老板的自由加知识人的自由，亦即是富人的自由、强人的自由、能人的自由，与此同时则闭口不谈自由主义权利理论的出发点是所有人的权利，而且为此要特别强调那些无力保护自己的人的权利：弱者的权利、不幸者的权利、穷人的权利、雇工的权利、无知识者的权利”，并由此质疑“中国知识界到底是在利用自己的知识权力服务于少数人的特权，还是在伸张所有人的权利？”该文当时曾引起很大反弹，许多人认为我的立论过于偏颇。但曾几何时，如今中国社会对知识精英的强烈抨击几乎每天都见于各种媒体和互联网，其语言的激烈远远超出我当年。同时，大约从二〇〇二年以来，中国左右两派的学者

几乎都提出了各种大同小异的所谓“精英联盟”说，认为中国现在的政治精英、经济精英和知识精英已经由于共同的利益均沾关系而形成了相当稳定的统治精英联盟，共同排斥底层人民，精英和大众的矛盾已经成为中国社会最突出的矛盾。但我们从前面的论述可以看出，今天所谓“精英与大众”的矛盾，实际就是毛时代以来一直面对的同一个基本问题。也是从这种意义上，共和国六十年来的基本问题有相当的连续性。

但我个人对今天的看法反而有点不同。我以为，从近年的情况看，我们恐怕不能贸然地就断定，现在已经形成了铁板一块的精英联盟，而共同自觉地排斥底层大众。实际情况可能恰恰相反，事实是近年无论学者、官员、媒体都在变。以知识界而言，现在自觉认同权贵，专门为权贵集团辩护的学者恐怕只是少数人，大多数学者基本是关注同情大众和底层的。

其次，媒体近年在关注大众和底层方面起到很大作用。同时，对于官员特别是基层干部，我以为不能用妖魔化的方式一杆子抹黑，事实上相当多基层干部是最接近大众和底层的。我的看法是，近年来正在形成本文前面所说的“新改革共识”，而这种“新改革共识”具有相当广泛的社会基础，亦即这种共识并不仅仅只是农民工人和底层的共识，同样是学者官员和媒体的共识。也因此，这种“新改革共识”对于中国现在的改革方向以及具体政策都在产生实际的影响。但为了巩固这种“新改革共识”，我们今天需要重新认识中国改革成功与毛泽东时代的联系和连续性，需要重新认识整个中国历史文明传统对现代中国的奠基性。用我较早的说法，中国改革需要达成新时代的“通三统”：孔夫子的传统，毛泽东的传统，邓小平的传统，是同一个中国历史文明连续统。

再谈中国道路[*]

中国道路包含多种模式

我讲两个想法，一个想法是我比较在意语词问题，所以我其实一直不大同意用“中国模式”，我比较主张用“中国道路”。这一点我等一下再讲。

现在我想先讲另一想法，就是我们要非常明确地知道我们这些人讨论，无论是中国道路还是“中国模式”，其目的到底是什么？我们要防止一个问题，就是被莫名其妙地陷入与西方的争论，好像与西方论争就是一种刻意去说中国与它的不同，这样会陷入一个无穷的说不清的问题当中。如果“中国道路”、“中国模式”真正有意义的话，它首先必须能够在中国国内得到认同，为中国国内的发展起一个批判的作用，就是它能起到内部纠正的作用。这一点上，我有一个稍微不同的看法。我认为“中国道路”一定是一个价值判断的问题，到底应该是什么、不应该是什么。否则往往中国本身有一些比较好的东西，但是因为说不清楚，就每天都往西方的方式走，把自己很好的东西都丢掉了。

另外，我觉得目前谈论“中国模式”，绝大部分是基于中国的经济发展，而我恰恰认为，正是在经济发展这条路上，最没有中国

---

* 本文是作者在“中国模式”研讨会（香港，2010 年 12 月 10—11 日）的发言记录整理稿。

道路和“中国模式”可言。我看不出中国经济现在的发展模式，以及目前的出口导向和房地产业拉动有什么特点和独特？如果真正中国经济上面比较有自己特点、比较有中国道路的，其实是1980年代的乡镇企业。而乡镇企业这样一种发展道路本身就完全被扼杀掉了，我们从来没有去检讨过，而这种扼杀属于意识形态的扼杀，也就是因为我们不认为这个中国自己的这套东西是对的，不认为是有意义的，而认为是不符合所谓普遍模式的，所以乡镇企业首先失去了正当性 。

我认为我们这个讨论应该是要检讨中国自己的发展问题，而不是无穷地陷入和西方的争论。我老实说，对西方人谈“中国模式”，我一点兴趣都没有，因为其背后的论点无非就是中国是不是会灭亡，会不会发生前苏联的下场，而这些都是政治预测问题，不是我们的问题，和这些问题纠缠在一起并没有多大意义。三十年后如果中国还在，这个问题自然而然就没有必要讨论。我们讨论的问题应该是真正对我们自己有意义的问题。

真正的问题是中国内部的问题，就是说我们现在提出“中国模式”，中国人自己信不信。如果自己都不信，我们一批人就是在西方人面前夸夸其谈，也没有意义。因此“中国模式”、中国道路必须应对中国内部有一个检验，有一种价值观上的导引作用，哪些是应该的，哪些是不应该的，不能单纯陷入一个事实判断。我最担心的是，我们自己不相信有中国模式。坦白说，西方不管它有多少辩论，实际上都已经承认有“中国模式”，如果根本没有的话，它根本没有必要那么起劲地谈。我们最大的问题就是中国人自己不信。因此，“中国模式”不能够仅仅是一个现状的描述，比如说八大支柱等等，这样的描述没有意义。我是认为要有一个规范性的东西，说中国应该怎么样。

我比较主张用“中国道路”来概括中国的发展。这样的提法有好几个理由：一个是中国道路的特点，它本身包含了多重模式，比

如说广东模式、重庆模式，这是中国道路本身的特点，很难用一个模式去归纳它。你如果想学中国，也不能说绝对不可学，可能重庆模式对某个国家更适用，可能广东模式对别的国家更合适。中国道路本身是一个包含多重模式，它具有最大的开放性和实验性。现在还可以加上香港模式，甚至以后台湾模式也是中国道路的一种，这是一个特点。这个特点很难用西方那种“model”这个词来概括。model 无论如何带有西方社会科学的这样一个有量化的特点、有可以复制性特点，这个很难摆脱它，这个层面是可以，如果要跟西方学者讨论就去谈这些问题。

但是，这不是最终的、最大的问题。最重要的问题还是在于中国道路本身“是什么”的问题。我和各位的想法会有点不一样，不是“是什么”是最后一个问题，“是什么”是第一个问题。我比较关心语词的问题，特别是我们这一代人，从 70 年代、80 年代过来，我发现很多历史语词已经破产了，例如，今天资本主义这个词，其实在大陆也已经不是很光彩，有点臭。我倾向于用一个有概括力和笼罩力大一些的词，比如用“儒家社会主义”，就是两个都包含基本价值观念的核心概念，就是要用很简单的语词能够表述出来，而这个模式、这个道路可以容纳很多具体的发展模式。中国这么大一个国家，事实上各个地方的差异也非常大，这是我们可以强调出来的。

我挺同意的一点，就是思想要更加解放些。我有时候觉得虽然大多数人都是非常强烈主张“中国模式”，这背后仍然太受西方的束缚。我觉得整体上，尤其是社会科学训练出身的，整体上社会科学基本是完全西方的概念，所有这些问题本身就需要加以深刻的检讨。

我们现在思考中国问题，面临很大的挑战是，有很多事情可能觉得今天不能化解，十年后可能根本就不是问题。有些问题是不需要讨论的，我印象最深的，是改革开放三十年来，中国很多问题都是在某一个时刻讨论得不得了，到后来不知道怎么就没有了，例如价格闯关，1989 年的事件和闯价格关有很大的关系，怎么都过不去。

但是，当一切都过去了，90年代价格关是怎么闯过去的，谁都不知道，糊里糊涂的。中国这三十年最大的变化就是变化太快，很多事情你想都想不到，所以真的要胆子大，比方说像刚才说的，现在都用西方社会科学，好像不用不行，这个东西是都会变的。这里也有一个主动去抛弃掉，不用很多西方的概念，逐渐回归到一个中国的概念，我觉得是一个非常重要的事情，是中国社会科学者特别需要主动去用的一个问题。

我并非不主张讨论“中国模式”，虽然我比较主张用“中国道路”，但是这个到下午一场我们还可以讨论关于理论部分。我比较认同一个讲法，短的几年内，谈论中国模式有三个阶段，第一个阶段谈论“中国模式”，确实是主要讲三十年来中国经济发展是不是有一个特殊的东西，但随后马上变成了一个六十年的问题。这是2006年左右发生的，继而这个六十年的问题，实际上又变成了一个中国文明的问题，一定要考虑这样一个问题，所以现在的问题并不是一个三十年、六十年，而是中国文明和西方文明整体性，一个不同的道路问题。这是我想讲中国道路的一个很基本的问题。

我们现在如果看——我们现在站在2010年来看，我觉得最近十年、十五年最大的变化，并不是仅仅三十年，也不是六十年，是从晚清以来最大的变化，是中国社会、中国普通民众，特别是中国大学生对中国文明传统的态度最根本的变化。这个变化是非常非常大的，你现在在大学里面如果还像从前那样对中国文明一棍子打死，人家认为你是白痴了。这个十年以前都不可想见。这个“中国道路”的讨论问题，一定要和整体性的对中国文明的重新认识结合起来，在这个基础上，什么现代化这些词都可以抛掉不要，只不过就是中国文明自我更新的一个问题，所有这些语词其实都可以甩掉不用。我觉得如果不抓住这样一个人心的最大的变化，这个对中国文明的重新的认同，就是不能抓住最大的问题。对整个中国文明传统的拒绝是晚清以来最大的潮流，而现在最大的变化就是开始重新肯

定传统，这就是文明自信逐渐在恢复。而且这有一个好处就是超越大陆，它和香港、台湾，包括以后日本、南韩到整个东亚都有相当大的意义。这个是要抓住，在这个意义上，很多事情不是不可以想象的。比如说我一直和有些朋友说，国防部长这个词就不对，应该用兵部尚书，为什么不能用？你这个词大不相同，你如果建立兵部尚书，现在的中国军方就会重新重视中国历史传统，中国的国防部长可能就没有必要去看什么美国国防部长的传记，那和你没有关系的，他可能马上就会去看中国历代兵部尚书的传记，美国国防部长和你有什么关系，英国国防部长和你有什么关系，而且你甚至都不知道美国国防部长和英国国防部长以前不叫国防部长，叫战争部长，都不知道，就瞎看人家的书，然后以为和他有什么关系。就是你的整个思想认同到底是横的还是竖的，这个事情非常关键。我为什么要强调"中国道路"，就是如果不能和中国文明几千年传统建立起一种有机关系，整个讨论是有问题的。

所以，我建议以后很重要的一点就是不能局限在社会科学家里头，社会科学家局限极大。整体上社会科学在西方本身只是 19 世纪才出来，不过一百多年的历史，很多东西它们如果有力量，是建立在西方文明传统上的很多东西。所以中国如果对社会、对现在如果要真的有中国自己的社会科学的一个模式，一定要重新考虑和中国文明的关系。所以社会科学和下面这种"中国道路"、"中国模式"的讨论，一定要多有中国的人文学者的参与，要结合中国文明的重新认识，一定要建立关系，否则讨论是空的，中国文明一下子变成三十年，最多变成六十年，仍然谈不出任何东西，中国不是新加坡。

儒家社会主义是最高宪政问题

我觉得刚才几位所讲的东西都恰恰说明儒家社会主义理论的重要，当然情理不是佛家的，甚至也不是道家的，所以某种担心、忌

讳，比方说中国伊斯兰等等，其实这个忌讳是多余的。因为从某种意义上说，我们甚至可以说“儒家”这个词比“中国”还要没有威胁性，所以这个担忧是不必要的。

另外，我们不能够自缚手脚，就是让80年代以后美国社会那种所谓“多元式”的一个东西牵着鼻子走。事实上，连西方也没有对儒家这个概念有很大的警惕，因为儒家这个概念比中国的概念实际上有一个比较大的好处，就是相对比较温和，而且包括香港、台湾、大陆都在内，有很大的接收面。不仅如此，这个概念的弹性也足够大，比如刚才大家讲的几乎所有的东西，包括情理的，胡适讲的东西，罗素当年讲的中国的优秀品德，都确实和儒家的教化有非常大的关系。

我还认为儒家这个概念的重要性表现在它不是宗教，它是一个教育机制，是最根本的建立在一个情、人的爱心、孝、父母亲和小孩等基础之上的关系，这种关系到今天为止仍然很难有人去反驳它。即便是从纯粹自由主义立场，也很难真的从逻辑上强调父亲和儿子是绝对平等关系，那样这会走向荒谬，因为它有它非常大的差别的问题。儒家的主张实际上是站得住的，就是面对最严格的自由发展理论，它都仍然可以伸张，我觉得这一点要比其他模模糊糊的概念更有利。

关键的问题在于我们需要考虑一个很简单的问题，就是如果我们要概括中国的something，特色、模式、道路也好，都需要有一个非常简明的词，这个概念一定要突显。例如，美国就用了“自由”这个概念来概括自身，它的伸张度很大，其实美国二百年很长时期基本上是不自由的，甚至是反自由的，但这并不影响它仍然使用这个概念。而中国，自1949年以后，共产党和毛泽东最大的一个成功也是找出个这样的概念或理念，那就是“人民”：人民中国、人民警察、人民海军，一切都是人民，人民法院、人民检察院。那段时间有个中心性的概念，这个东西是深入人心的。因此，我提出了两个

东西：一个儒家的传统，还有一个社会主义的问题。我觉得这两个在一起，实际上可以涵盖很多问题，从20世纪以来，其实国民党、孙中山都是认同社会主义，社会主义本身也是一个比较宽大的、正面的概念，虽然这个社会主义可能和后来的共产党社会主义不太一样，但是社会主义这个概念基本上在比较大的范围内是一个正面概念，接受度比较高，而且它弹性、伸张度都很高。而且这两个概念有足够的弹性，而不是现在我们这样，用许多描述性的东西，把中国模式反而弄得非常死板。在经济上，有很多东西是矛盾的，而且还一天到晚在变，很难说得通。儒家社会主义还有一个好处是，在概念上、意识形态上比较针锋相对，社会主义是针对着资本主义而言的。人类社会的一个重大问题就是批判资本主义，用社会主义进行批判。在这个问题上，非洲也好，欧洲也好，社会主义都是能接受的。但中国的社会主义因为它从前的整个文明传统是一个儒家传统，这是个站得住的东西，而且概念简明、宽大，还可以涵盖今后五十年，甚至一百年。

我说了这样多，就是想强调必须用一个关键性的概念，这才是真正的问题。而且我们必须注意到最近十年以来，儒家的因素是在恢复，和谐等概念的提出都用的是中国传统概念。这不仅仅是用了儒家概念的问题，而是在现实的执政路线上，执政党本身日益体现执政为民的这些概念，而这个和1949年以后中国人强调人民这个概念是一脉相通的。

因此我们必须问一下：我们现在讨论的问题，到底是哪个层面的问题，因为目前有些混淆。我们认为我们现在讨论不应是政策的问题。我之所以提出儒家社会主义，就是因为这是中国最高宪政问题。我们今天首先要讨论的是中国的宪政问题，因为中国今天最大的问题恰恰在于芝麻绿豆的任何问题都会立即扯到最高宪政问题上。比如一个学生自杀了，这都是因为我们没民主之类的荒谬结论。因此，讨论的问题层面必须进行剥离。

目前大家讨论的一个问题是：经常把具体的政策问题，就是完全属于权变范畴的问题，与最高层级的“经”的问题、最基本原则的问题混在一起。从最高的层面，我们要问的问题就是：中国这样一个既有几千年文明又有一百多年现代历史的国家到底是个什么样的国家？或者中国想成为什么国家？宪政上仍然是一个什么样的国家？还有，这些和具体经济政策不是一个层面的问题，为什么常常扯在一起？为什么我们说到一个具体问题都会立即上去到最高宪政问题，马上导致对宪政的否定？

事实上，中国经济上这么大的成就都没有成为一个正当性的基础，这是非常奇怪的事情。在任何一个西方国家，如果一个执政党取得这么大的经济成就，毫无疑问其正当性的基础是得到稳固的。而中国却不是这样，这才是我们要检讨的问题。

因此，第一是要回到最高问题上，例如我们讨论中国道路也好等等，要讨论的是在最高宪政上，中国是一个什么样的国家。具体很多问题是有权变的，比如说对于社会主义的问题，我觉得儒家社会主义是一个基本的问题，而且伸缩度很大。接下来可能第二大的问题，儒家社会主义是不是一定和中国共产党领导下的多党合作制有一个根本性的、制度性的切合关系，这也是在一个层面上的问题，然后才是经济上的各种问题。我认为经济上的问题比如说是不是一定要公有制才是代表社会主义，这个都不重要。我并不认为一定要公有制就代表社会主义，社会主义主要是一个平等问题，是一个分配上相对能够保证比较有平等原则的，不管哪一个国有也好、私有也好，所有制不是根本问题。

今天不少人谈的都是政策问题，政策问题做得再好，并不解决根本问题。中国现在的问题恰恰在于成就是举世公认，政策好，为什么我们弄到后来实际上面临的是一个正当性基本危机的问题呢？这个问题才是需要讨论。我觉得这和概念语词非常有关系，这不是具体问题。具体政策上，我们根本没有问题，哪怕犯点错误也不要

紧，谁不犯错误？

我想讲的是，最高统治层面上的，最高宪政上的问题才是我们今天需要讨论的问题。否则的话所有的政策问题都扯进来了，这么大的变化，这么复杂的全球化变化，谁知道明天应该采取什么政策，有时应该国家控制，有时候不应该国家控制，这根本不是今天谈的问题，是权衡的问题。经济学家讨论大多问题应该属于第二级，甚至第三级的问题，不是我们这里需要讨论的问题。

再补充一点，就是刚才讲到道与术和经与权，我想这两个方面肯定是互为辩证的。就是说，一个道没有一个术作为体现，这个道没法体现，但反过来这个术如果离开了道，根本没有一个方向、一个目标，也就不知所谓了。所以，我不是非常同意，把中国一味解释成只是一个实用主义的灵活。它总应该有一个目标性的东西，这个东西如果没有，就会出问题。有相当一段时间，我们这些非党非团的人在外面看着中国共产党很着急，不知道它到底干吗了，它有没有个主心骨？它到底信仰什么？这些问题对党员大概觉得不是问题，我们这种不是共产党的人觉得很是问题，因为我们不知道你这个党干吗？这就是今天的问题。中共是个执政党，而且是唯一的执政党，总要体现出价值观念的，光有经济增长是不够的，我觉得这是一个挺严重的问题。

另外，我觉得刚才两位政治学、宪政学者都谈到儒家的问题，我还是要补充一下。我先讲一个笑话：我的一位经济学家朋友，他是非常不喜欢中国传统文化的，但是有一点，他说肯定我要感谢孔夫子，否则我儿子没有那么孝。我觉得这就是一个很有意思的现象，人生活当中用而不知，这是一个很特别的问题。我之所以要提出这一点，我觉得我们的社会学家、经济学家往往忘掉，我怀疑如果没有儒家，中国经济改革早就崩溃了。我们今天谈了这么多，我们经常忘掉了中国经济改革也是一个很残酷的过程。几千万工人下岗，怎么过来的，1997 年、1998 年。我之所以不大赞美中国经济的，

几千万人下岗的事情我们都忘了，我想问怎么过来的。我从美国回来，我就感觉每个家庭都下岗了，几乎每一个家庭，因为我们这一代基本上都不是独生子女，都是好几个兄弟，这个不是政府补贴解决的，当时政府没有钱。之所以没有出大问题是因为兄弟姐妹亲戚互相帮他们，这是最大的一点，如果不是这样的话，很可能中国那个时候就崩溃，人为什么不造反，他总要活得下去的，这是很大的一个问题。

我们再看今天，我们大家都知道，大学生可能要因为房子的问题闹事的，怎么会没闹事，因为都是父母亲给他买。这种东西都和儒家常年所形成的文化观念和它的对社会结构的影响有很大关系，如果不把这个讲清楚，我们整个社会环境当中缺的环节我们不知道在哪里。人总要过日子的。他这个不满，他之所以不满，仍然没有爆发，是因为这个不满在相当程度上被缓解了，这个缓解的机制不是政府，是家庭关系形成的问题。这一点实际上常常被忽视的，好像我们都是政府做的，我们政府是万能，我们政府做的混蛋事也是挺多的，我们不要一味唱赞歌，很多问题非常糟糕。

所以，我认为儒家这个问题并不仅仅是一个理想，包括它在现实当中的作用实际上大大地被忽视，好像我们政府真的万能，什么问题都解决了，没那个事情。家庭的结构、亲情的结构仍然是中国社会极为关键的一点，没有这一点，我认为中国经济改革可能早就两极化出了大问题，可能都崩溃了。

主动提自己的问题，不要老去被动回答别人的问题

我觉得我们要提防陷入没有必要的争论。大概谁也没有想用文化来解释一切问题，而只是说文化作为一个因素，特别是一个非常基本性的构建性因素要考虑进去。但是，另外也要注意一点，就是整个事情变化是非常之快的。我突然想到“毛选”，我们都背得很熟的一篇文章，叫“事情正在发生变化”，这个东西很厉害。比如，刚

才有人讲的有些东西我不是很同意，原因是：有些东西是会自然就消解掉的。我举一个例子，前几个月我在中央美院开个会，是关于美术界的。大家知道美术界的问题，在晚清倒台以后整个面临的问题，就是中国画到底是什么的问题，或中国美术如何现代化的问题。十多年前，中央美院院长潘公凯，有一个国家项目，就是美术的现代化。到2006年以后我就和他说，你这个问题已经消解掉了。实际上他要说的本来是一个很简单问题，就是清末民初的最重要的画家如黄宾虹，包括他父亲潘天寿这一批最有名的画家，到底算不算现代，算不算现代画。他本来就是说这一批就是中国现代的画，而现在这个问题已经在根本上消解掉了。因为这些画现不现代有什么关系，根本就不是问题。我们现在很多问题是一个暂时性的，如果我们眼光放长远一点，中国两三千年历史，只要中国没有灭亡，很多问题都会自然消解掉。有些问题是强加上来的，然后我们自己一天到晚问为什么我们这样、为什么我们那样。就像老史刚才说的，好像就一路解释不了，这个问题没有好解释，我就并不认为现代化一定好，我们今天改革开放搞了20年，你薪水是涨了很多，我觉得我越来越穷了，房子都买不起。以前的单位，我觉得挺好的，只不过现在已经没有了。

我们现在好像先要承认人家所有的价值观，自己一点余地都没有。我并不认为这样一定好，也不认为被强迫的工业化是好的，我认为农业文明很好，所有这些问题我们都还没有提出来。这些问题不是不可以争论，只是为了更大范围的共识，我不谈这些问题。但是这些问题本身是很关键的问题，怎么就是西方代表的东西就是好的呢。明明工业化，一切东西是不可循环的，和自然界相对立的，怎么就是好的呢？如果以农业文明为主，农业文明基础上中国大宋王朝代表着人类文明最高峰。所有这些问题都还没有提出，我们中国人一天到晚这样温吞吞的，实际上西方提出的问题都是非常奇怪的，很稀奇古怪的人家也都敢提，中国人现在是不敢提而已。

我们一天到晚用西方的问题来看着我们自己，永远处在一个很被动的角色。我觉得相当多的问题是可以扔掉的，然后我们自己重新提出问题，讨论我们感兴趣的问题。我现在就很懒得回答他们的问题。很多问题，再过十年后就没有了，人家也不会再这么提问题了，什么叫中国曾经落后，中国从来没有落后过，就偶然打了两次败仗而已，这没什么了不起的事情，这个问题取决于大的背景。我们现在很焦虑的问题不是很重要的问题，重要的问题是中国人是不是能作为中国文明传人生存下去，这是我们要问的问题。

很多你们认为不重要的问题我认为很重要，比如说中国大学一开会都要用英文，我是非常反对。我怕中国人以后都不会说中国话了，香港就是一个例子，你们可能认为这不很重要，特别是比起经济发展来，但是我觉得这种东西才更重要，因为这种东西从根本上改变你是谁，我很怕这个东西。所以有些问题，我们不要先把人家提出的问题设定下来，例如，军事上被打败的民族不一定是坏民族，现在每天想着在军事上打败人家的民族是坏民族，成天侵略别人，成天把暴力加在人家头上，所有这些问题我们还没谈。再比如，工业文明好不好，这个问题再过五十年一定要检讨，整个工业革命开始以后，人类就走了退化的路，一点都不好，有什么好。回到农业社会文明很好，就可惜回不去。

总之，我们要说我们想说的问题，不能成天应着人家去说，他们喜欢谈什么问题就谈什么问题，我现在的策略就是你谈的问题我不谈，我没兴趣。我跟你讲讲我要谈的问题，然后他就开始跟着我，中国人现在的问题是要抢话语权，抢提问题权，中国人认为什么问题重要，提出来。

文化中国与乡土中国：后冷战时代的中国前景及其文化*

后冷战时代的中国前景：敞开“非私有化”的可能世界

冷战已经结束。但冷战时代的意识形态远未消散。在今日中、外媒体中随时可见的种种主流论述，例如“资本主义战胜了社会主义”、或“私有化是唯一光明大道”等等，尚不是后冷战时代的冷凝思索，而毋宁是冷战时代之残余。后冷战时代的本真历史思维只有在彻底抛弃冷战双方的意识形态后才会发端。只有对冷战“社会主义”之不可行性（inteasibility）与冷战“资本主义”之不合理（irrationality）二者有同样深入的认识，才有可能真正思考更合理也更可行的社会发展道路。抛弃“私有制必然灭亡”的历史决定论，决不意味着必须接“私有制是唯一道路”的先验决定论。历史从来不承认任何“only way”。

在目前主流论述的支配性影响下，不但海外，而且大陆本身的种种信息似乎都试图让人相信：十多年来大陆经济改革的巨大成就主要来自于私人企业的发展，亦即来自私有化的发展。这不失为一个符合时尚的神话，可惜不是事实。我们宁可相信世界银行以及众多西方学者对中国实地考察后得出的相反结论，即：中国经济改革最突出之处恰恰在于它不是得力于私人企业和私有化的发展，而是出乎意料地得力于集体企业和集体所有制，特别是乡镇集体企业之

* 本文为 1992 年 9 月提交给在哈佛大学召开的“文化中国：诠释与传播”会议的发言纲要。

飞跃发展。流行的神话实际主要来自于将乡镇企业不分青红皂白地统统算作了私人企业和私有制。事实上，正如世界银行中国乡镇企业实地考察报告（世行1990年出版）所反复强调的：第一，中国乡镇企业的主体乃是“乡土社区”（rural community）如乡（原公社）、村（原大队）、队（原小队）等集体所有的企业，并且主要致力于本乡本土的社区发展；第二，即使乡镇企业中的私人企业，通常也只有依靠乡土社区的扶持才能起步和发展，因此与本地社区的关系同样相当密切。

私有化的神话日益流行的另一原因或许还在于：私人企业的数量确实极大，从而往往使人忽视了中国目前私人企业更根本的特点即：规模小、产值低。事实上，中国乡镇企业中规模较大较成熟的企业中几乎少有私人企业。对中国十省三百一十九个县各县前三至五位的较大型乡镇企业调查表明：私人企业在这类较大较成熟乡镇企业中只占百分之二，而乡一级的集体企业占其百分八十二点五（村一级占百分之十二点五，联户办百分之三）。因此，在中国乡镇企业中，私人企业与集体企业的关系大抵是：前者数目甚多，但所占产值却甚小；后者数目不多，但产值却大大超过前者。这从世界银行的考察报告中可以看得非常清楚。例如，在中国乡镇企业最突出的样板之一，也是中国农村县中最工业化的无锡县（所谓“苏南模式”）为例，集体企业在全县乡镇企业数目上的比重只占百分之三十六，但在产值上的比例却占全县的百分之九十六。反过来，在私人企业更发达，同时以与香港挂钩密切闻名的南海县（“广东模式”），个体企业在数量上虽然高达全县乡镇企业的百分之六十四点二，但产值上却仅为百分之九。进一步言之，即使在被称中国最自由化地区的安徽省界首县（相当近为“温州模式”），个体乡镇企业占全县乡企业的百分之七十六点二，但产值上也仅占百分之三十一点二，而乡办企业在数量上虽然只占该县乡镇企业的百分之四点七，产值上却占百分之三十三点三。由此也就不难理解，私人乡土企业

尽管星罗棋布，但在中国乡镇企业创造的总收入中所占比例却并不是很高（在私人企业发展迅猛的1984年至1986年，私人乡镇企业在全国乡镇企业总收入中的比例分别为：百分之七点七；百分之十七点五；百分之二十三点五）。

如果世界银行及众多学者们的实地考察结果基本可信，那么，十多年来中国经济改革所证明的恰恰是：非私有化道路的发展（Development without Privatization）有其充分可能。事实上，在1980年至1990年这十年中，中国工业产值增长额总数为人民币一万八千七百七十亿，其中来自私人企业的仅占百分之六点九。

乡土中国变迁："中国现代性"之出场

七十年代末开始的中国农村改革，绝不仅仅只是1949年以来共产党体制的改造，而且更是世世代代以来"乡土中国"基本结构的根本改造。农村改革的最深刻之处，实际尚不在于它骄人的经济成就，而是在于它历史性地启动了古老乡土中国创造性自我转化的进程。短短几年内，近一亿农民摆脱了农业生产，这是自盘古开天地以来从未有过的翻天覆地的大事，因为它意味着华夏民族有史以来第一次开始走出所谓Involution的恶性生产方式（即以不断投入农业劳动人口来增加农产产量，维持全社会生计，Philip Huang所谓"无发展的增长"），从而真正开始告别秦汉以来即已定型的传统乡土中国的格局。正是在这意义上，1978年以来的农村改革实可视为"中国现代性"之真正历史出场。

不同于"西方现代性"，中国农民告别农业社会的方式不是蜂拥挤入城市，不是变成完全丧失乡土的赤裸裸的无产者，而是在乡土中国的广大土地上创造了"离土不离乡、进厂不进城"这一极为独特的中国发展模式。这既不出自经济学家的设计，也非来自政治领袖的意志，而只不过是被乡土中国的生存困境所逼迫而成，从而恰恰无意中（unintended）发挥了Gerschenkron所谓"落后的优势"（advantages

of backwardness, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, 1962)。中国乡镇企业崛起的最深刻历史意义或许在于，它为华夏民族从农业社会转向工业社会提供了可以依托的微观社会组织基础。不同于一般把企业建在乡村，中国乡镇企业的发展不是以削弱、破坏，以至最终摧毁原有乡土社区为代价，而是与其母体乡土社区结成唇齿相依、濡沫相济的极为紧密的"共生共荣"关系，从而有力地加强并重建了乡土中国的生活共同体。这似乎意味着，华夏民族从农业社会转入工业社会，或许可能创造不以彻底摧毁乡土社会为代价的历史经验，果如此，这不仅对华夏民族"生活世界"之历史延续具有无可估量的意义，而且将是对人类文明史的莫大贡献。

毫无疑问，中国乡镇企业的这种特点太不符合"西方现代性"的标准。因为根据这种标准，现代性之根本即在经济与社会必须分离，劳动者与生产资料必须分离。中国乡镇企业的特点，从各方面似乎也都更近似西方十八世纪产业革命前十六和十七世纪的所谓"原初工业化"（porto-industrialization）或所谓"工业化前的工业化"阶段，其特点也是劳动者与乡土社会尚未完全分离（Cf. Kriedte 等，*Industrialization fore Industrialization*, 1981；及 Berg 等，*Manufacture in Town and Country before the Factory*, 1983）。从这种西方现代性的标准出发，自然不难得出这样的结论：集体所有而与乡土母体相联的中国乡镇企业，只不过是中国工业化进程中不得已的特定过渡阶段，迟早而且必须被私有化大生产的城市工业系统所整合、取代，不然就是中国工业化和现代化之失败。

同样，根据新古典经济学的教科书，中国乡镇企业几乎不能算是西方意义上的企业。因为根据世界银行的考察和对十省三百一十九个县较成熟大型乡镇企业的调查，中国乡镇企业几乎普遍不是以利润最大化为企业经营的首要目标，而是以"扩大乡亲们的就业机会"和"为本乡本土增加福利"为最优先的两条原则。由此自然更不难得出这样的结论：社区集体所有就是不行，只有彻底

私有化，才能以利润最大化为第一原则，等等。

总之，从西方现代性及其派生理论出发，中国乡镇集体企业至多只是不得已的、过渡的现象，只表明中国之极端落后。但如上所言，中国乡镇企业本来就是由于乡土中国生存困境所迫而无意中发挥了“落后的优势”的结果。如果不充分着眼于乡土中国种种世界独一无二的条件，硬性按照西方现代性的标准去追求经济与社会的分离，企业与社区相独立等等，其结果多半不是变落后为不落后，而是将“落后的优势”变成“无优势的落后”。中国乡镇企业所提出的问题，毋宁应该写作：中国现代性对西方现代性的挑战，并正在形成对西方现代化的一种 Alternative。

事实上，西方现代性历史进程中所形成的西方工业发展模式，在七十年代两次石油危机对西方工业的强烈冲击后，早已引起西方理论各界和企业界的全面反省和检讨。检讨的中心问题之一事实上正是以亚当·斯密劳动分工论等为基础的这种经济与社会相分离、企业与社区相分离的基本观念。七十年代后期，人们主要还只是对这种工业模式提出某种补充性机制，从而有“工业二元论”（Industrial Dualism）等理论之提出。亦即认为，在高度集中、自成一体而与社会相独立的大企业生产系统中，事实上不能不有另一套补充机制，即高度分散、与社区联系密切的灵活小企业的系统。这后一套机制七十年后在意大利、西德、法国等的蓬勃发展尤其引起西方企业界的高度关注（Cf. Berger and Piore, *Dualism and Discontinuity in Industrial Societies*, 1980）。然而，1984年麻省理工学院（MIT）现代技术教授 Piore 和现代社会科学教授 Sable 提出“第二次工业分水岭”（*The Second Industrial Divide: Possibilitive for Prosperity*, 1984），则以其对西方工业发展道路的全面历史考察，更为严峻地指出，六十年代以后西方工业的衰退绝非偶然，而是西方工业发展模式的内在脆弱机制所导致，西方正面临“第二次工业分水岭”，从而引起极大反响。他们所谓“第一次工业分水岭”，实际即是指的生产者与生产资料相分离、企业与社区相分离、经济与社会相分离的“大

企业、大生产、大市场”道路；而所谓“第二次工业分水岭”实际即是指的今日西方应在高技术的条件下重新寻回经济与社会的结合、企业与社区的结合、劳动者与生产资料的结合。

从西方工业发展本身的这种趋势看，我们或应更有理由认为：扎根于中国乡土社区之中的中国乡镇集体企业，大可不必非按西方的老路，先过“第一次工业分水岭”，以后再过“第二次工业分水岭”。相反，中国乡镇企业若能逐步与现代高科技紧密结合（中国以促进乡镇企业与现代科技相结合为目标的“星火计划”实应提到更高的层次上进行），事实上不是不可能直接站在“第二次工业分水岭”高度。

文化中国：以乡土中国为依托

以“中国现代性”为主题、以“中国社会科学”为先导。

源远流长的传统中国文化，与同样源远流长的传统乡土中国，向来构成难解难分的共生体。近代以来文化中国的日渐凋零，亦与近代以来乡土中国的日趋衰败相同步。由此而言，中国文化的创造性自我转化，将不可能完全脱离乡土中国的创造性自我转化。但同样可以认为，一旦乡土中国自我转化的历史契机现身出场，那么文化中国的再获新生或已将为时不远。

十余年来的农村改革事实上已经将一系列的问题提到了“文化中国”研究者们的眼前，例如：乡土中国的这场巨大变迁将会为华夏子孙带来什么样的新的基层生活共同体（Local Communities）？什么样的社会组织和网络（Social Organization and Network）？什么样的“日常生活结构”（Shatters of Everyday life）？所有这些问题都历史性地构成了“中国现代性”的基本内涵，也应成为“文化中国”的主题。如果说，现代西方人所理解的财产关系、权利结构、公民身份、民主参与等等，无一不是历史地生成于西方现代性——以农业西方转向工业西方为发端——的过程之中，并随着西方现代性之开展而不断演化、

完善，那么，不难想见，今后中国人关于财产关系、权利结构、公民身份、民主参与等一切问题的理解，也将随着“中国现代性”之历史出场而逐步成型。这种历史契机的出现，无疑一方面使得比较社会文化的研究不能不提到一个全新的高度来进行，另一方面，更使对“乡土中国”的大量经验研究变得分外迫切。我们或可期望，正是这种比较研究和经验研究的双重压力，将使“文化中国”的内涵日益丰满。

诚如人们所知，西方现代性的成就之一是它促发了所谓“社会科学”这一原本不存在之物的兴起和发展。现在人们所说的“社会科学”，事实上乃是与西方现代性的历史进展同步而行的。西方社会科学的发展，一方面深受历史深远悠久的西方哲学和西方人文学之熏陶，一方面又以其对西方现代社会的更直接把握和经验研究，而不断给西方当代哲学和人文学的思索提供新的刺激。晚近以来西方哲学、人文学和社会科学的互动尤已达到相溶难分的地步。与此相比，二十世纪以来中国哲学和人文学与中国社会科学之间却似远未形成良性的互动关系。今日或有必要适当调整二十世纪以来中国学术发展的倾斜，即过分以哲学、思想史、人文学等为先导，却常常无意地使社会科学沦为前者的附庸和工具。下一世纪中国学术的发展或将以中国社会科学的充分发达为先导；而中国社会科学的真正发展唯有建立在对“乡土中国”的大量经验研究之上才有可能。不妨说，当中国社会科学的成熟达到能够基本把握“乡土中国”的历史变迁，而又与中国哲学和中国人文学的传统达到高度的互动之时，那也就是“文化中国”有所落实之时。

1992 年 9 月

费孝通《江村经济》再认识*

费孝通教授的《江村经济》一书，原以英文发表于一九三九年，中文版的问世则已是几乎半个世纪以后之事。多少与此有关，此书在中文世界似乎一直未能引起深入的讨论。本书近来引起我的兴趣主要是由两个方面的问题所引发。一是所谓“社会变迁”的理论问题，另一则是所谓“社会科学形成”（the formation of social sciences）的理论问题。大约两年前，我在一次关于“文化中国”的讨论会上提出，“文化中国”的问题需要从“乡土中国变迁”的角度来重新思考。理由主要是：第一，晚近十五年来中国以农村变革和乡镇企业兴起为主要特征的社会变迁过程，已经对现有“社会变迁理论”形成重大的挑战。无论对那些专门研究所谓“社会主义国家改革和转型”的学者来说，还是对那些研究一般社会变迁理论的学者来说，中国的变革都已提出了一系列新问题，而很难单纯从现有理论出发去解释。这也就是说，中国的变革已经为重新思考社会变迁理论提供了极丰富的经验材料。这一点在西方社会科学界已经得到日益强烈的体认。例如芝加哥大学社会学系的“社会变迁”课程近两年都是以中国的变革为主要案例，并将之一方面与苏东欧改革相比较，另一方面与第三世界国家的变迁相比较，并由此检讨社会变迁的一般理论。尤可注意的是，西方学界一些原先并不研究中国问题而是

---

* 原载《读书》杂志 1994 年第 10 期。

研究基本理论的一流学者，近来都开始在研究中国的变革，其中包括经济学家 Joseph Stiglitz（现为克林顿经济顾问），研究美国政治制度运作的 B.Weingast，以及法学界的 Roberto Unger 等。可以预言，西方学界对现代中国的研究今后将会日益突破以往那种“区域研究”（area studies）的狭隘视角。

这里同时也就引出了第二方面的问题，即对现有社会科学即西方社会科学一般理论的重新检讨。我这里说的重新检讨并不是指对现有理论的小修小补，而是指对西方社会科学之一般品格、基本预设、主要范式以至学科划分等各方面的全盘重新检讨。今日学习社会科学的人往往会不假思索地首先就接受许多明言或未明言的预设，例如人们多半会认为今日社会科学各学科的划分乃天经地义，就像是上帝规定好似的。实际情况完全不是如此。今日所说的社会科学即西方社会科学乃是在西方本身“社会变迁”的过程中形成的，它不仅体现了西方人对西方这一社会变迁过程的自我理解，同时也是这一变迁过程中各种复杂社会政治因素的作用结果。例如英国学界晚近二十年来就一直在讨论，为什么英国社会科学形成过程中会出现人类学极为发达，而社会学则直到本世纪六十年代才起步这种奇怪现象？美国学界晚近十年来则在检讨，为什么社会学和经济学会变得如此互不相干，等等。所有这些都不是单纯思想学术发展的结果，而是牵涉到各种社会政治过程。法兰西院士布迪欧（Bourdieu）由此在不久前一次国际社会学大会闭幕辞中指出，今日社会学的最重要任务之一是要研究“社会科学的社会学”（sociology of social sciences），亦即追问西方社会科学形成的社会过程，以深入认识西方社会科学各学科的历史局限性。

以上这两个方面在我看来都已为中国社会科学的创造性发展提供了难得的历史契机。一方面，中国社会的深刻历史变迁无疑已经为中国社会科学的发展提供了最深厚的现实土壤，另一方面，西方社会科学界对西方社会科学的反省和检讨也有助于我们能更以一种

批判的眼光去审视西方社会科学的阙失，从而型塑中国社会科学自己的品格。这两方面的有机结合我以为也就是所谓“社会科学中国化或本土化”的基本内涵，亦即一方面要对本土“社会变迁”的进程和机制形成本土立场的理解，另一方面则是对“社会科学”的品格形成中国人自己的批判意识。

《江村经济》一书在这两方面都足以引起我们的兴趣。首先，该书是中国老一代社会科学家力图了解中国“社会变迁”过程的最早尝试之一。我们有必要问，这一尝试是否已经包含着中国社会科学对社会变迁问题的独特理解？

其次，《江村经济》一书同时也在中国现代社会科学的形成中占有一席独特的位置。因为该书事实上是三十年代初吴文藻等中国学术前辈力倡社会科学本土化的一个直接结果。我个人认为，以吴文藻—费孝通为代表的燕京社会学派（马林诺夫斯基称他们为“中国社会学派”）在中国现代社会科学形成史上的地位是应该给予更充分的评价的，这并不仅仅是为了给前辈学者的努力以应有的尊重，而且更是因为，燕京社会学派从三十年代起的努力在我看来事实上已经开创了中国社会研究及社会科学本土化发展的一个传统、一个方向，我们因此有必要问，燕京社会学派的努力是否同时也已包含着对“社会科学”基本品格的一种独特理解？

由于篇幅所限，本文只能首先讨论以上第一个问题，即：《江村经济》一书是否已经提出了对中国社会变迁机制的独特理解？

《江村经济》一书以小见大，开中国江南一个村庄农民的“消费、生产、分配和交换”等实际生产和生活过程来探讨中国基层社区的社会结构和社会变迁过程，并试图以此为基础进一步把握中国社会在当代条件下的宏观社会变迁过程以及可能的应付之道。全书的最主要论点或可概述如下：

1、中国传统经济结构并不是一种纯粹的农业经济，而是一种“农工混合的乡土经济”。

这一基本论点乃是中国社会学派以后分析中国问题的全部出发点所在，从而贯穿于以后的一系列著述中。在一九四八年《乡土重建》中，这一命题表述如下：中国从来不是个纯粹的农业国家，而一直有着相当发达的工业。可是传统的工业都并不集中在都市里，而分散在无数的乡村里，所以是乡土工业。……乡土工业在劳力利用上和农业互相配合来维持农工混合的经济。也只有这种农工混合的乡土经济才能维持原有的土地分配形态……同时也使传统的地主们可以收取正产量一半的地租，并不引起农民们的反抗。(费孝通：《乡土重建》，上海，一九四八，页82、84)

换言之，中国农民单靠农业生产是不足以维持最低生活水准的，更不可能养得起一整个地主阶级并支撑繁荣的城市消费经济。所有这些之所以可能，乃靠乡土工业之补充。因此，一旦乡土工业崩溃，中国社会的各种潜在矛盾必然不可收拾。

2、近代中国的根本问题乃是中国农民们已无法维持最低生活水准。造成这种状况的直接原因正是乡土工业的崩溃，而乡土工业的崩溃则是因为西方工业扩张进入中国使乡土工业无力与之竞争："土货的市场让给了洋货，在享乐上是提高了买得起洋货者的水准，可是同时却引起了乡村里无数靠着制造土货的工人们的失业。"

3、乡土工业的崩溃激化了"传统经济里早就潜伏着的土地问题"，因为"中国的租佃制度并不直接建筑在土地生产的剩余上，而间接地建筑在农民兼营的乡村工业上，所以乡土工业的崩溃实在打击了中国'地租'的基础"。一方面，"地主并没有丧失他收租的权利，……相反的，因为西洋舶来品的刺激，更提高了他们的享受，消费增加，依赖于地租的收入也更不能放松"。但另一方面，"佃户们眼里的收租者却变了，成了来要他最后一颗谷的催命鬼"。中国社会的阶级冲突空前激化。

4、中国共产主义运动的本质不是别的，乃是走投无路的农民对土地所有者及收租人的仇恨所激发的反抗。

5、由此，解决中国问题最紧迫而必须的第一步是土改、减租、平均地权。但这仅仅是解决中国土地问题的必要条件，而非充分条件，因为如前所言，中国农民单靠种地无法维持最低生活水准。

6、最终解决中国土地问题的根本办法乃在恢复发展乡土工业，使之能从传统落后的乡村手工业转化为乡土性的现代工业。

7、但这一乡村工业的改造转化并不仅仅是一个单纯的技术改进问题，而且是一个"社会重组"（social reorganization）的过程。

8、中国乡土工业的转化这一"社会重组"过程不能摹仿西方资本主义工业化的方式，而应建立在农民们"合作"的原则和基础上，以使经济发展惠及最普通的广大农民，而非集中在少数资产者手中。

中国社会学派在三十年代所得出的这些初步看法，其突出之点在于，它力图从中国传统社会经济结构本身的内在理路——农工混合的乡土经济——出发，去探讨这样一种社会经济结构向现代转化的可行道路。正因为如此，它慧眼独具地抓住了乡土工业这一人所忽视的现象作为分析中国问题的一个中心环节，指出了它在中国经济、政治、社会结构中举足轻重的地位，以及它在中国社会变迁中牵一发而动全身的关系。尤为令人惊讶的是，在当时中国乡土工业几已完全崩溃的状况下，中国社会学派不但没有认为这是什么无可挽回、势所必然之事，反而针锋相对地指出，中国社会经济的转化，最终仍将落实到中国传统乡土工业的改造和发展这一关键环节上来。换言之，中国社会学派在其三十年代所跨出的第一步，即已不同凡响地提出，中国走向工业化和现代化的道路或将相当不同于西方大师们所"发现"的历史规律或普遍发展道路。

不消说，《江村经济》毕竟只是中国社会学派迈出的第一步，许多问题在此期都还只是初步提出，尚未得到深入的分析。但尽管如此，《江村经济》一书已经充分展示了中国社会学派在社会研究中的高度原创力。我们可以首先注意，所谓乡土工业自然并不是中国独有的现象，而是相当普遍地存在于世界各地包括西方各国。但是，

在中国社会学派以前，西方主流社会理论却从未认真对待过西方本身的乡土工业现象，更从未将之作为分析现代社会变迁中的一个基本因素来考虑，而是想当然地认定：乡土工业只能是落后的、必然被淘汰的现象，不可能发展成现代工业。不论是马克思主义理论还是西方非马克思或反马克思的社会理论，全都相信现代工业乃是高度机器化大生产，或所谓“社会化大生产”，岂能与破旧不堪的传统小工业（craftindustry）相提并论。说到底，西方主流社会理论几乎无一例外都是以“传统与现代”的截然而分和对立为他们分析现代性的全部出发点的——滕尼斯的“社区 vs 社会”，杜尔凯姆（Emile Durkheim）的“机械纽带 vs 有机组带”，梅因的“身份 vs 契约”，韦伯（Max Weber）的“传统治理与官僚治理”，等等。在这样一种截然两分的世界上，传统与现代的关系乃是你死我活的关系：蒸汽机之生就是磨坊之死，现代大工业的兴起就是传统小工业的没落，城市的发达必定要以农村的衰败为代价，城市工人阶级的先进性就意味着乡村农民和手工业者的落后性甚至反动性，如此等等。这种基本思维方式直到今天仍主宰着绝大多数人的观念。

但是晚近二十年左右西方历史学家和社会科学家们的大量研究，却已经使我们对这些问题可以有相当不同的看法了。事实上，即使在西方，所谓工业化的发展也绝非像以往所以为那样是蒸汽机取代磨坊的结果。相反，传统小工业乃与现代机器工厂长期共存，而且前者对西方工业化发展的贡献并不亚于后者。以英国为例，当代西方史家已不断指出，教科书上的“英国工业革命”乃是一个“神话”。著名经济史家 A. E. Musson 更毫不含糊地说，如果以往所说一七六〇——一八三〇年期间是英国工业革命期，那么各种材料都足以表明，那时期仍是“水力的时代”（the age of water power），而非蒸汽机的时代，因为蒸汽机和现代型工厂的扩散乃是非常缓慢之事，至少到一八五一年多数工业仍是在小工坊（small workshops）中的手工业（A. E. Musson, *The Growth of British Industry*, London, 1978）。

事实上，到一八五一年，伦敦城内近百分之八十的制造业属于雇工人四名以下的小工坊（关于十九世纪伦敦城居民及其与伦敦教育等的关系。可参 S. Rothblatt，“Loadon: A Metropolitan University”，In T.Bender（ed.），*The University and the City From Medieval Origin to the Present*, Oxford，1988）。A.E.Musson 等人之言其实并非全新的发现。早在二十年代，英国著名经济史家 J.H.Clapham 在其经典性的《现代英国经济史》第一卷中就已反复强调。直到十九世纪三十年代“没有任何一个英国工业部门完成过技术革命”；当时的蒸汽机本身就很小，而且除了极有限的工厂外，蒸汽机使用得很少。J.H.Clapham 的名言是：兰卡郡的纺工并不是当时有代表性的英国劳动者，“那时典型的英国人仍是那种挤满乡间的乡下人。”（the man of the crowded countryside was still the typical Englishman.）（J.H.Clapham，*An Economic History of Modern British*, 3vols, Cambridge, vol.1, 1926）但是 J.H.Clapham 以翔实材料为根据的这些论断却长期被冷落。

法国经济发展的例子更可给人以启示。西方正统看法曾长期认为，法国十九世纪经济发展乃是呆滞（stagnation）的典型，没有发生英国式那种“工业革命”。晚近以来的大量新研究已完全推翻了这种看法，认为十九世纪法国经济的发展在事实上是最成功的经济与工业增长例子，并代表了与英国不同的另一条发展道路。这两种正好相反的估计之主要差异在于所使用的标准不同，传统看法的标准是当时法国现代型工厂的增长、城市人口的扩张，以及农业中新机器的使用等。新研究则认为这些本身并不足以成为标准，而应采用更实际的标准即人均实际产量的增长。根据后一种标准，法国经济在当时发展并不亚于英国，而这恰恰证明，经济和工业的发展并非只有靠机器化大生产和城市化加速等来推动。法国的特点之一恰在于其城市化速度较缓、人口增长较缓，但农业人口中从事非农产业的比例却增长甚快，以及国民投资大量集中在小型工业。著名的里昂地区农村纺织业几乎从未经历过蒸汽机时代，而是以传统生产方

式直接进入电力时代（蒸汽机与电力的重要区别乃是中国社会学派四十年代的重要论证之一），并发展成极发达的工业小区（industrial district）。

以上西方工业发展的现实历史或可使我们进一步认识到，中国社会学派早在三十年代即已提出的乡土工业发展问题是何等的远见卓识，同时又是何等的空谷足音，从而难以为崇拜西方理论的人所相信。但事实上，宏伟壮观的西方经典社会理论正因为其过分追求普遍性，不但不切合非西方社会，而且同样并不完全符合西方本身的历史现实，因为它总是这样那样地削足适履，以偏概全；或将某局部现象夸大成全局，或将几世纪之久的过程神话化为一个“飞跃”，并由此作出种种或悲观或乐观的历史预测。但即使在西方，真实世界的社会历史生活也完全无法被硬塞入西方大师的抽象逻辑图式之中——韦伯所说那种高度官僚化管理的企业组织方式从来只是一部分工业部门的组织方式，而非所有工业部门；而自汤普生（E.P.Thompson）的经典研究《英国工人阶级之形成》以来的大量欧洲社会史研究更已无可辩驳地证明：十九世纪欧洲所谓工人运动恰恰是由传统工业部门劳动者或类似于今日中国乡镇企业的工人们所发动。真正的问题其实在于，西方主流社会理论一旦转化成一种被普遍宣传和接受的主流意识形态，则不但以往的历史被大大曲解，而且人类的想象力和历史的多重可能性也就常常被无情地扼杀，而迫使人们臣服于所谓历史必然性的淫威之下。

所谓工业发展道路或工业组织形式的问题，并不只是一个技术问题或所谓经济问题，而同时甚至首先是一个社会组织的问题。如何看待现代工业所必须的组织形式，乃直接决定现代社会理论的品格。如我们所知，韦伯正是从资本主义经济组织的形式（所谓理性官僚化）这一所谓必然性出发，进而去追问西方文化传统如何导致这一发展；也是从这一“必然性”出发，他又得出悲观的结论。同样，马克思之所以认为以往所有社会主义都是空想的，也正是因为

他相信他把握住了现代工业一定是“社会化大生产”这一“必然性”。从这一基本点出发，人们往往“逻辑”地得出结论：社会化大生产的最高形式自然就是全社会生产的统一管理，即著名的“全社会一厂制”（asingle-firm model of socialism）。中国社会学派的高度原创力就在于，它从一开始即已表现出了一种“反必然性的社会理论”（antinecessitarian social theory）之品格。《江村经济》所初步提出来的乡土工业重建问题，看上去非常不符合时代潮流，但它所涉及的其实却正是现代性进程中的两个核心问题，即：一、现代工业的发展是否只能是一种高度集中化的大生产方式（centralizedmass production），或今日所谓“福特生产方式”（Fordism），还是同时存在着一条分散化（decentralized）工业发展的道路？以及与此密切相关的。二、社会政治的现代转型是否只能采取这种或那种自下而上的方式，还是同时存在着一条从社会最底基自上而下的社会重组道路？如果说，中国社会学派在三十年代或许尚未完全意识到乡土工业重建必然牵涉到的这些问题，那么，其四十年代的一系列探索已经相当自觉地以这些问题为明确旨归了，不过这将是另一篇文章的题目了。

邹谠教授《中国革命再阐释》编者前言*

1999年8月7日，邹谠教授（1918—1999）以八十高龄去世于美国芝加哥大学医院，芝加哥大学特下半旗致哀，以纪念他在芝大政治学系五十余年的奉献以及他对北美中国研究的开创性贡献。这本《中国革命再阐释》是邹先生临终前遗留下来的一部文集，邹先生原想为这本文集撰写一篇长篇导论以集中阐述他对二十世纪中国历史的基本看法。但遗憾的是，由于邹先生的猝然病逝，这个导论终于未能完成。

邹谠教授执教于芝加哥大学政治学系半个世纪以上，在这漫长的学术生涯中，他的全部思考可以说都致力于一个问题，这就是如何理解二十世纪中国这部极端复杂的历史。邹谠教授本人一生无党无派，属于在美国学府中渡过大半生的典型学者，但是像二十世纪的所有中国人一样，邹先生也有他自己的“中国故事”。邹谠于1918年出生于广州，父亲邹鲁（1885—1954）是著名国民党元老政治家并曾著有《中国国民党史稿》，历任国民党中央青年部长、中山大学校长，以及国民党中央执行常委、国防最高委员会常委等职，最后于1949年随国民党败走台湾；这一比较特殊的家庭背景无疑使邹谠对二十世纪上半叶的中国政治有比一般人更深的感受，但也因此有更多的疑惑与问题，而最困扰他的问题显然是，为什么曾经相当强大的国民党最后会败于起初相当弱小的共产党？这一问题自然迫使他必须更深入地理解

---

* 原载邹谠著《中国革命再阐释》（甘阳、何高潮等编译；香港：牛津大学出版社2002年版）；并以“遗留的思考”为题，发表于《读书》杂志2002年第3期。

国民党，同时也更深入地理解共产党，而最后则促使他把国民党和共产党都置于二十世纪中国革命和中国政治的更大历史视野中来把握。此外，邹谠毕业于中国抗战时期的最高学府——西南联大，他曾说："我作学问的态度是西南联大培养出来的，我对政治的基本看法也是和抗战期间的时代背景分不开的。"[1] 但西南联大的经历同时也对邹谠提出了另一个大问题，亦即由清华、北大、南开三校联合组成的西南联大，最初本是中国亲美派知识分子的大本营（联大 170 余名教授中有 100 名以上在美国取得博士学位[2]），在抗战初期亦基本支持国民党政府，但如费正清所指出，自从 1943 年蒋介石发表《中国之命运》后，蒋介石和国民党政权就"失去了中国知识阶层的信任和忠诚"[3]，而在抗战结束后没多久，联大师生从反内战的立场出发日益疑虑美国的对华政策（西南联大学生在 1945 年 11 月率先发表"西南联大等三十一校全体学生告美国人民书"以及"致美国政府书"等，[4] 而当时的联大教授费孝通等亦发表"美国你不应该这样"等文章，认为美国对华政策实有助长中国内战之嫌[5]）；当邹谠 1946 年进入美国芝加哥大学研究院深造时，他自然无法忘怀 1945 年 12 月国民党血洗西南联大的"一二·一惨案"（联大四学生被杀），而 1946 年联大著名教授闻一多被国民党特务暗杀等事件，更是对邹谠这一代知识分子刺激极深。[6]

从 1946 年到 1951 年邹谠在芝加哥大学取得博士学位的这几年，同时也正是中国内战爆发，最后国民党退守台湾、共产党建立

[1] 邹谠：《二十世纪中国政治》（香港：牛津大学出版社，1994 年），第 1 页。

[2] 参费正清，《美国与中国》第四版中译本（北京世界知识出版社，1999 年），313 页。

[3] 参《费正清对华回忆录》（上海，1991 年），第 284—311 页，此章标题为："1943 年：蒋介石开始丧失民心"。

[4] 参见《国立西南联合大学史料》（昆明：云南教育出版社，1998 年），第 211—214 页。

[5] 可参《费孝通文集》第三卷（1941—1946）（北京：群言出版社，1999 年），第 347 页以下。

[6] 关于西南联大的历史可参 John Israel, *Lianda: A Chinese University in War and Revolution* (Stanford University Press,1998)，特别 pp.366—380。

中华人民共和国的历史大变动时期。不难想象，在这一他本人思想形成的关键期，邹谠的基本问题意识正是上述这两个问题，即国民党为什么会败于共产党，以及中国知识阶层特别是青年学生为什么会在四十年代后期从亲美转向反美。这两个问题事实上也正是他日后写作《美国在中国的失败：1941—1950》这部名著的原初问题意识。[1] 虽然《美国在中国的失败》一书由于最初是受由美国政治学巨擘摩根叟（Hans Morgenthau）主持的"美国外交军事政策研究中心"（the Center for the Study of American Foreign and Military Policy）委托的研究计划，因而从学科和体裁上讲是一部严格的美国外交史专著，并被摩根叟盛赞为"既是宏大的史学也是最佳的政治学"（both history in the grand style and political science at itsbest）。[2] 但对邹谠教授个人而言，这部著作首先是他自己力图透彻理解二十世纪中国历史的第一步，并由此初步形成了他日后研究二十世纪中国的基本出发点。第一，他特别强调，研究二十世纪中国必须具有国际政治的视野。因为二十世纪中国的国内政治强烈地受二十世纪国际政治经济大变动的影响，特别是受美国、日本、俄国在东亚争霸形势的制约。他不同意单纯从中国内部因素来分析二十世纪中国历史的研究取向，认为这种取向忽视了二十世纪国际政治形势的消长往往直接影响中国国内政治形势的消长。他的《美国在中国的失败》首先就指出，在第一次世界大战结束时，东亚的基本格局已经明朗化为日本与美国的对峙，如果美国能够较早采取有力手段遏制日本军国主义在东亚的扩张，从而阻止或推迟日本对中国的全面侵略战争，那么中国国内政治的发展可能将相当不同，亦即国民党政府将会有更多的时间来维持和巩固其统治。[3] 事实上我们今天都知道，毛泽东本

---

[1] Tang Tsou, *America's Failure in China*：*1941-50*（The University of Chicago Press, 1963）.

[2] Hans Morgenthau, Foreward to *America's Failure in China*：*1941-50*, by Tang Tsou（The University of Chicago Press, 1963）.

[3] *America's Failure in China*, pp. 16-30; p.49.

人在 1961 年的一次谈话中就坦承，日本全面侵略中国的战争根本改变了中国国内的政治形势，从而使中国共产党得到新的发展机会并最终夺取政权。[1] 换言之，日本的全面侵华直接影响了二十世纪中国政治形势的消长。而邹谠认为，由于当时中国的极端贫弱，日本是否发动全面侵华并不取决于中、日关系，而主要取决于日美关系。[2] 他在以后的一次访谈中曾将他对这一问题的基本看法表述如下：

> 中国二十世纪历史的动荡与发展，有内在的原因，也有外来的原因。我们过去对这些问题的分析，往往有很大的偏差，其中一个突出的倾向，就是对内因估计太高，仿佛什么都是由内因决定的。我觉得中国政治受外国影响的程度比其他国家要大。当然这并不排斥内部的因素。我说的外因不仅指资本主义在经济上的侵略，也不是说哪个帝国主义支持哪个军阀（这些仅仅是小节），我指的是国际政治的变化对中国内部政治变化所产生的作用。具体地说，欧美和日本的政治、经济力量与中国在国际政治中地位的变化，引起了中国社会文化乃至经济的整体变化。没有这些外来的冲击，中国的变化就不会在这种形势下出现。外来的冲击把中国传统文化、政治制度彻底打垮了，使中国面临着全面危机，并产生两种结果：一是社会革命，即用政治的方法来解决社会每个领域中的问题；二是外来因素常常决定了中国内部政治力量的孰胜孰负。比如，抗日战争和国民党统治的迅速垮台就有着十分直接的关系；中苏关系的破裂，是否和十年动乱有直接关系，这

---

[1] 毛的谈话引见 *America's Failure in China*, p.49，注 47。

[2] 《美国在中国的失败》一书由于在体裁上是美国外交史的研究，因此邹谠在那里的分析角度并不是从中国的角度出发，而是从美国本身的战略利益出发来分析美国当时的东亚政策，认为美国从一战结束，东亚局势已经明朗化为日、美对峙的情况下，没有采取任何有效手段来阻止日本在东亚独大，反而为避免与日本冲突而一再对日本采取绥靖政策包括听任日本对中国的侵略，其最后结果不但没有能够避免与日本的冲突，反而使日本在占领大部分中国领土以后得以进一步发动对美国的战争。他认为如果美国不是等到日本在 1941 年以珍珠港袭击发动对美国的全面战争以后再对日宣战，而是 1937 年或 1938 年即日本发动全面侵华战争时即采取断然手段反击日本在东亚的扩张，事实上将使美国处于更有利的地位从而更符合美国的战略利益。参见 *America's Failure in China*, pp.26—30。

也是一个值得进一步研究的课题。[1]

第二，他强调二十世纪中国内部的首要问题是政治经济社会文化制度的全面崩溃。这种在外来冲击下国内各种制度全面崩溃的形势，导致中国的现代转型不可能采取胡适等希望的点点滴滴的社会改良方式，因为缓进的社会改良只能依托相对稳定的政治制度以及具有较高正当性基础的政治统治阶层的存在才可能，而二十世纪中国首先面临的问题恰恰是"统治阶级的解体和整个政治制度的崩溃"。[2] 邹谠因此指出，"讲到内部因素，我想强调，自宋代以后，中国传统社会的统治阶级，是地主、士大夫和官僚三位一体的集团，非常巩固、稳定，也非常有连续性。在二十世纪的变革中，这样一个统治阶级消失了，要找到一个有同样巩固的社会基础、有同样的稳定性、连续性的统治阶级，并建立一套与之相适应的政治、经济、社会制度，是件非常困难、非常需要时间的事。"[3] 邹谠认为，二十世纪中国这种全面崩溃全面危机的形势，使得中国几乎不可避免地走上以"社会革命"来达成"国家制度重建"的道路，亦即一个强有力的新型政治主导力量凭借一套强有力的现代意识形态来实现最大程度的社会动员，以寻求使"国家制度的重建"奠定在最广大社会阶层的支持上。他认为这正是为什么共产党能够战胜国民党的根本原因所在，亦即共产党所诉诸的现代西方的马克思主义意识形态使它能够强有力地同时动员知识分子和社会底层参与中国革命。但是这种"社会革命"的道路，虽然能有效地达成"国家制度的重建"，但它同时又成为中国社会进一步发展的重大障碍，因为"社会革命"导致政治权力全面进入并主导一切社会领域，革命意识形态更要求个人和一切社会团体的无条件服从，从而极大地限制了个人自由和社会的自主发展。邹谠因此认为，二十世纪中国革命从一开

[1] 邹谠：《二十世纪中国政治》，第 46—47 页。

[2] 邹谠：《二十世纪中国政治》，第 54 页。

[3] 邹谠：《二十世纪中国政治》，第 47 页。

始就包含两个相互冲突的目标，即个人自由与国家制度重建的张力。一方面，旧制度的全面崩溃空前地释放了无数个人的活力和创造力，产生了中国新型的知识精英、社会精英和自由个人及团体。但另一方面，旧制度的全面崩溃使得中国这些新型知识精英和社会精英恰恰痛感迫切需要尽快达成“国家制度重建”。在二十世纪上半叶外来侵略的巨大压力下，“国家制度重建”的目标以“社会革命”为手段而强有力地达成，但同时却极大地牺牲了个人自由的目标。邹谠因此高度重视中国七十年代末以来的改革，认为改革的实质是政治权力逐渐退出社会领域，以重新调整国家与社会的关系；但他同时认为，改革的过程也隐含着一种危险，即再次陷入基本制度构架全面崩溃的全面危机，苏联的瓦解即是例子。[1] 他晚年因此特别注重研究苏联和中国改革道路的不同，认为中国的改革有可能避免苏俄式的全面崩溃全面瓦解的道路，而走上以相对稳定的社会政治制度为依托而渐进改良的道路。这本《中国革命再阐释》即特别体现邹先生晚年对这些问题的思考。

尚记得 1993 年邹先生编定其第一本中文文集《二十世纪中国政治》时，曾命我为之序，而在看了我的序后，邹先生又“思潮起伏”，竟用五个月的时间写成其长篇后记“从传统权威政治系统到现代全能主义政治系统”。[2] 在开始编选这本文集时，邹先生亦曾与我戏言，说或许我再写一篇序言又能激发他“思潮起伏”从而再写一篇长文作跋，未料我离开芝加哥没多久，就传来他去世的消息。如今再为邹先生这本文集写这个前言，不能不让我感到分外寂寞。我常觉得，邹先生对中国未来的看法，要比我更为乐观，我相信他在临终前仍然会坚持他十多年前的下述基本看法：

---

[1] 参见 Stephen Holmes, “Cultural Legacies or State Collaps? Probing the Postcommunist Dilemma,” in Michael Mandelhaum (Ed), *Postcommunism*: *Four Perspectives*, New York: Council on Foreign Relations, 1996, pp. 22—76。

[2] 邹谠：《二十世纪中国政治》，第 204—265 页。

二十世纪以来，中国的确遇到了许多挫折，不过从长远的历史眼光来看，这些挫折不是不能理解的。中国二十世纪所要解决的问题，至少相当于西方从文艺复兴以来几百年所要解决的问题，并且是在世界政治、经济发生最大变化的时期进行的。所以，中国二十世纪所经历的挫折和困境，虽然不能说完全不能够避免，起码也是很可理解的。对于中国现在所面临的问题，我们一定要有这样一个远大的历史眼光，不然就会过分估计了失败，对前途产生不必要的悲观情绪。[1]

2002年元月于香港大学

[1] 邹谠：《二十世纪中国政治》，第46页。

汪晖教授《现代中国思想的兴起》评议*

我先谢谢清华大学中文系邀请我来参加这个会议，本来我是想先听听其他学者的，他们对材料比我熟悉，可能会说得更内行。但是既然要我开头首先就讲，也只好先讲几个点。我个人感觉，汪晖这本书是近二十年左右最重要的一本书，篇幅很大，从中国思想史的角度涵盖的几乎是从一开始一直到现在，他在每一个部分的进入都有很多他自己的看法。所以我觉得可能牵涉到两个语境，一个就是当代语境，就是处在当代二十年左右的中国思想、文化、学术变迁当中，汪晖自己的一个选择以及这样一种选择和二十年左右中国思想界总体状况的一个关联。另一个当然就是他进入的语境状态，这个就是中国思想文化的这样一个状态。因为他这本书非常大，我大概讲一下最主要的特点。

重构儒学的批判传统

我个人的感觉全书贯穿的一个线索，即重构儒学作为道德评价的一个方式。所谓重构儒学作为道德评价，我的读法是汪晖在重构儒学作为一个批判者。所谓道德评价方式，就是作为一种最高价值观念来评判对人间的看法，对社会组织的看法，对政治体制的看法，

---

* 汪晖教授的《现代中国思想的兴起》（四卷本）2004年由三联书店出版。2005年5月14日，清华大学“当代文学和文化研究中心”邀请了二十余位学者，专门就该书进行了为期一天的讨论。本文是作者在研讨会发言的录音记录稿（刊于《开放时代》2006年第2期）；目前这个整理稿，前两节是会议开始时的发言，后四节是会议进行当中的几次发言。

对人的基本生活方式的选择。这就是我觉得他贯穿全书的重新构建儒学作为一个批判系统的线索。这样一来，以这个批判构建来看，很多东西的讲法变得很不一样。比方说他的重构的“三代想象”在中国思想史上的一个位置，同时把郡县和封建的矛盾展现得非常充分，几乎是贯穿整个中国思想史的过程。这两点都是我觉得以前不大有人说的。

首先是第一点“三代想象”，“三代想象”我觉得不是一个简单的复古，也不是一个简单的重构好像历代儒家只是一个尊崇过去，而是使“三代想象”变成了一个想象和批判的源泉。这是他的一个发掘。而“三代想象”同时因为其本身是最早孔子提出的建立在周代分封制的所谓“亲亲原则”是有一定的社会内容，并不是所有阶层的社会内容，首先强调的是贵族阶层的。在中国走向君主制和郡县制这样一个结构比较早的情况下，中国历代士大夫都面临一个非常基本性的 ambivalence，就是一个某种意义上非常矛盾的心态，一方面是说历代士大夫基本上都是认同郡县，但是另外一方面就是说对郡县制是批判的。因为郡县制是并不符合“三代”的一个道德选择标准、不符合“三代”这样一个想象。所以这里面历代士大夫都存在这样一个紧张。而汪晖把郡县和封建这对矛盾（从前一般谈郡县都是集中两个，一个是柳宗元的，一个是以后王夫之他们，他们谈得比较多）变成几代知识分子在转弯当中都有这个问题，可能我觉得汪晖之所以这么重视郡县和封建的一个关键，就是封建可能会开出来一个比较多元化的情势，郡县制是一个一统制的趋势。所以我觉得这部分的和汪晖的当代语境的理解有关，他比较注重多元制的问题，所以在他几个地方，比如清代多民族国家、多民族帝国系统这样一个方面强调得比较充分。

但我现在想讲一下汪晖把重建整个儒学系统，几乎从孔子开始一直到晚清结束的时候，一直都把儒学当作一个批判性传统，这是相当不同寻常的。我个人有一个感觉或者是我的一个猜想，就是说

汪晖在他写作计划的初期，可能部分地受到哈贝马斯的影响。特别是哈贝马斯在《认识与旨趣》一书当中关于三种理性方式的分野。哈贝马斯在《认识与旨趣》当中提到了三种理性方式或者叫知性方式、认识方式，一种是科学主义的方式，一种是历史诠释学的方式，而另外一种是批判理性的方式，而哈贝马斯本人强调批判理性是最高的人类经验，是人的彻底解放，是人的彻底的自主性。我隐隐约约地感到，也只是猜想，并没有和汪晖印证过，他最早可能受到这个影响，因为我的感觉，他全书一共十五章，大家会注意到他的下卷谈到在晚清帝制还没有崩溃之前，汪晖有种说法叫做现代性的三种方案，当时的士大夫严复的一个方案，梁启超的一个方案，然后是章太炎的一个方案。某种感觉上我认为这三个方案的处理隐隐约约、多多少少和哈贝马斯说的三种途径是有一点关系，我个人以为汪晖比较认同的是章太炎的，在这三种方案里面，他的个人倾向和他欣赏的，章太炎是一个彻底的批判的态度，是对整个现代性包括西方现代性进来以后一个彻底的批判立场。那么我们知道延续太炎先生的路子走的是鲁迅。我们知道汪晖最早博士论文作的鲁迅，所以他比较倾向于从太炎先生到鲁迅的思想脉络，这是我个人的感觉。在这三种方案里面，他对三种都作了一个处理，严复基本是一个科学主义的，比较接近科学主义的这样一个方案，梁启超的是一个历史诠释学的，更多接近历史诠释学的一个方案。这三种方案都是在中国语境下处理的，都是在西方思想、西方学术刚刚大规模冲击、但基本上还是中国传统士大夫时候的三种反映。这个三重构建非常精彩。我大概可以说我和汪晖的差异是我可能会更偏重于梁启超的方案，我感觉汪晖可能更偏重于太炎的。所以就是说他章太炎那章写得也比较激情，好像有更多的个人认同。

因为我出国比较早，那个时候和汪晖接触很少，和汪晖出国以后最早第一次见我记得是在瑞典，他来芝加哥访问过，但那时候，大家都在沉思当中。九十年代那次是在瑞典开会，我记得他当时谈

的一个论文是关于公和私的。所以我觉得他一个基本的立场选择、他的陈述、最后的一个部分我觉得可能是写得比较早的，也就是一个批判科学主义的态度，也就关于科学共同体部分，占了好几章。我觉得比较精彩的一点就是他重塑了中西文化的讨论，特别是关于三十年代的玄学与科学的讨论。其中比较精彩的一个地方就是指出自从在三个现代性方案以后，进一步的“五四”一代的某种更多的批判的立场，也就是指出辩论的双方都已经落在一种知识主义、科学主义这样一个套路里，所以虽然双方好像在辩玄学和科学，但是实际上已经落在同样一个范畴里面在争。当然这个时候我们可以说背景就是中国整个国家传统文明已经彻底瓦解。那么所有的不管是新学的哪一个方面，都是接受了西方的那一套。那这样当然就可以想见当时所谓的“玄学鬼”的争论其实非常弱，它同时包括对学制制度进入的检讨，都相当相当地深刻，而且涵盖面之广，是我很少看到的。

对整个的一个值得批判的现代性的知识框架，我想这也是和汪晖后来在九十年代一个基本的取向、基本的一个定位都有一个非常强烈的批判的姿态有关。如果有时间的话我可能会想讲一下汪晖所采取的这样一个批判的态度和他的这样一个立场、取向在整个二十年来中国思想界的一个位置。我可能会等会儿讲，因为有很多很多的批判，每个人都在标榜批判，但是究竟什么是批判？我觉得比较重要的一点就是汪晖的批判是把整个西方现代性起来以后的整体作为一个批判的对象，在这样的一个整体氛围之内，在那以后中国并不是作为孤立的一个语境，而是整个中国现代性本身就是西方现代性包含下的一个过程，你不可能脱离开这样一个整体西方领导的现代性来谈单纯的所谓中国的批判。所以这个毫无疑问是我和汪晖高度一致的地方。整个的对中国现代性的批判实际上是一个整体现代性的批判。当然这个问题我稍微等一会再谈。

研究范式转移与所谓“帝国”问题

我想现在我讲两个小的case，因为这个书写的时间很长，我知道他最早开始是从清代、晚清到近代，然后他逐渐往上推，来构建这样一个。这样他的问题也越来越多。我本来想讲两个case的问题，一个是他的导论，特别是前面的五十页左右，另外如果有时间，我可能会讲一下我比较感兴趣的余英时与汪晖同和异的方面，特别是处理章实斋和戴震这部分和早年余先生戴震和章实斋这部分是很有趣的对比，但是我最近这段时间又实在没有时间重新读余先生的那本书《论戴震与章学诚》，所以这是一个印象，这部分我先不谈，如果待会儿有时间我可能补充。我现在比较想着重谈一下他前面导论的前五十页，我个人的感觉，我大概会建议整个导论部分作为一个跋可能会更好。这个导论部分的前五十页，在阅读上可能对大多数人是一个比较大的障碍。因为这个前五十页的导论我相信基本上是最后写的，全书十五章，导论有一百页左右。我认为如果从全书的第一章开始读，它的脉络是比较清楚的。这个导论的一百多页加上去以后呢，我觉得很容易把问题丢了，lost掉。但是导论后五十页和后面的进入有关，前五十页基本上是加上去的一个东西，他这个前五十页是要处理一个非常棘手的、非常关键性的问题，我觉得这也是我特别欣赏汪晖的一个地方，就是很少有人像他这样，对当代西方的问题那么敏感，而且总是敏感到这些问题和中国研究、中国问题的一个关联。我为什么断定他的前五十页是最后写的，因为他在处理特别是现代西方汉学，西方现代中国研究当中出来的一个新的paradigm（范式），这个paradigm就是所谓帝国，特别是清帝国的这样一个paradigm，而这个paradigm某种意义上我们可以这样说是西方、特别是美国为主的汉学转变，即最早是费正清的模式，所谓“挑战－反应论”，然后是Paul Cohen（柯恩）的“中国中心论”（China Center），这是非常新的语境，最多不超过十年。而且基本上

是五六年或六七年左右。也就是说，这和西方本身对帝国问题的一个兴趣有关。

但是这样一来，问题变得非常复杂。打个比方说：比如他注重清帝国的多元民族、多元族群这样一个特性，但是西方学者进入的路径不是从原先这样以中国问题为中心进入，他可能考虑得不同，比如大家比较熟悉的芝加哥大学的杜赞奇，他写过两本书，我在芝加哥的时候，有一次碰到他，我问他，你离开一年多，在干嘛？他说在研究满洲国。我当时一下知道他在干嘛了，也就是他们的兴趣是在从满洲国的角度来看这样一个问题，从这个 perspective 出发，整个问题都被移掉了。当然做的比较多的还有西北的呀，伊斯兰教的呀，最近出了一些书，汪晖在这里面引到了好几本，最近这方面的书是层出不穷，下面我想会是一个非常新的 paradigm，这样一来，会导致一个什么问题呢？我觉得会对中国现代，做中国历史的人都会有一个非常大的挑战、非常大的 challenge，为什么呢？我们传统史学，比如我们讲宋代和宋金之间的抗争，我们肯定以宋为中心去看这个问题，而西方学者会从金的角度来看，这个实际上我们看《剑桥中国史》金、元那一卷，都是从少数民族看，从这样一个民族看，首先中国就成了一个麻烦、成了一个 question，中国是不存在的，中国本身不是一个实体性的，一个自然性的存在，而本身是在被各种力量、社会力量、族群力量构建出来的。但我们从我们中国的一个角度来说，传统史学也好，一直到现在也好，我们是从一个中国正史的角度来看这样一个问题。这样一个 perspective 非常不一样，我觉得学术上会对中国学术界提出双重的挑战，一方面来说，本来中国学者对中国传统史学有比较好的基础，就是对中国传统比较熟，但是因为历来的重点是放在中国特别是汉民族为中心来看待所有这些其他方面的。有两个时期特别关键，一个元代、一个清代。当然这个西方学者都是从整个一个帝国国家，就是从边缘的少数族群的角度来重新透视中国的，所以第一点，对少数民族史，金史，

或者满清的、满文的史料，可能大多数学者还不如西方学者训练有素。这样一来为什么汪晖说像我们想象的中国是一个不成问题的问题，而且这些问题本身已经处在一个被 question 当中。而另外一方面，如果从简单的政治意识形态来看，那可以认为这个挑战带来的学说本身就有一个瓦解中国的趋势。但是问题是你不能这样去谈问题，并不能简单地做一个 assumption，去假定人家对你有什么恶意，这不是的，未必是，有些人可能有，有些人未必有，某种意义上这并不重要，重要的是它是处在西方整体学术环境的 paradigm 下的一个转移、一个 shift，这当然是和西方学者本身研究的帝国的一个变化很有关系。举个例子来讲，就是大英帝国。汪晖前面用了很多劲，我想很多人都不知道他在干什么，就是拼命地在处理他的帝国和民族国家二元结构的问题，这在某种意义上，我觉得仅仅从传统的、西方的角度来讲，也会觉得很陌生，因为大多不是这样讲的，最近这些就是在非常困难地处理这个问题。

我现在回头补充一下刚才说的，这个费正清的“挑战—反应论”到 Paul Cohen 提出的“以中国为中心”，再到现在第三个范式转移（paradigm shift），这从 Paul Cohen 本人那里就可以看出来。大概是最近，我想是 2003 年，他的论文集出版了，虽然是论文集，但是他取了一个名字，叫做“China Unbound”，这个是很有意思的一个名字，因为是从雪莱那首有名的长诗普罗米修斯 unbound 来的，就是“被解放的普罗米修斯”，那么就是被解放的 China，这个被解放的什么意思呢？如果从西方来说，普罗米修斯被绑在那儿，就是一个 identity 的建立或者说主体的自我建立的过程。如果我们从前读德国古典哲学，整个中心问题就是解决这个杂多的东西如何形成一个统一的东西，就是康德所谓“先验统摄”的问题，因为如果没有这样的一个主体、自我的建立，所有东西都是散的。所以我一直强调就是西方所谓流行的 multi-culture，我是觉得不可以翻成“多元文化”，而应该翻成“杂多文化”，因为“多元文化”是西方五十年代就流行

的一个概念，多元文化是强调多元文化是统一的，而杂多文化主义就是黑格尔所说的那个“杂多”。杂多的东西是没有任何东西可以把它统一起来的，而这个就是西方现代学说最主要的一个趋势。在这样一个趋势下才会有这样比如在社会史呀，在哲学史呀，都强调的这种离散性的力量，强调拆散性的力量。那么我们可以想到这个东西本身对Cohen本身就是一个冲击，无论费正清也好，Paul Cohen也好，我们看到中国是一个不成问题的存在，那么中国作为实体的一个东西，对应西方的challenge，那中国是被给定的，基本上是在那个地方的。转到Paul Cohen本人来的时候，他的所谓China center那更不用说了，中国是一个在那里的东西，并不成问题的，这也是我们历来在想的问题。但是现在这样一个东西，就是“中国本身存不存在”这样一个问题。中国是个什么？中国是个名词，什么叫名词？名词就是一个虚的东西，是你构建起来的一个东西，而既然是被构建起来的东西，同样就很容易被消解掉。

但是我想强调，这个时候对这样一套东西进来，我觉得汪晖不一样的就是他非常理性，非常冷静，我觉得很多中国的学者可能觉得很愤怒，就是说你们居然在question中国这样一个历史存在？！但是我强调，你不能从一种动机上去challenge，我觉得这和西方本身的一个很大的变化有关，比如这个大英帝国的问题。在研究大英帝国的时候最近也发生了一个很大的变化。因为牵扯到了西方学说一些比较让他们头痛的问题。比如大英帝国，我们如果看最新的包括九十年代出的牛津或剑桥大英帝国史，你看它的所谓“帝国”的概念，大英帝国的概念实际上按照英国史的角度，实际上是第二帝国，我们知道希特勒所谓“第三帝国”，其实英国也有所谓的first empire和second empire，它的分界线是在美洲革命，就是美国独立革命。美国独立革命以前，大英帝国帝国扩张的趋势它仍然是一个大西洋方向，就是以美洲为中心的。也就是一个跨洋的英美之间的洲际，构建的是一个英国史内部的一部分。所以我们看像Paul

Cohen 整个谈共和革命等等，基本上是把英美在美国独立革命以前整个说为一体。但是美国独立革命以后，大英帝国在美洲的殖民地就逐渐开始下降，它的帝国的中心开始往太平洋转，我们叫印度为中心。这样一个非常奇怪的情景就是它以后的帝国史的构建都是集中在第二帝国，也就是以印度为中心的，而且一个特点就是把它这个部分帝国和英国的国内政治（domestic politics）是完全分离了，好像是不相干的一个东西。那也就是好像英国帝国的结构对它的本土、本国政治好像是不存在影响的。那么这样一个模式，本身最近几年在英国史学方面被 challenge。所以我们如果看美国的中国研究，读帝国方面的转变，并不是一个孤立的东西，它是和西方学术界整体的范式转移 paradigm shift 有关系，而这样一来就变得非常复杂。因为大多数学者老实说无非就是跟风的，就是说并不是真正有什么头脑的，也并不需要有头脑，因为有头脑的在领着走嘛。但是这东西一翻译到中国来呢，就会变得非常 powerful，那这样一个东西对中国史学，对中国人如何认识自己都会构成一个非常大的挑战。就是我们怎么样来重新看，包括特别是有清一代。所以我觉得这就是汪晖下力下得很大的一个部分，他在这里做的一个回应，某种意义上是在批评把这样一个西方的帝国和帝国主义的东西随便地应用到对清代的检讨当中。汪晖的比较有力的一个论据是强调：这样一个随便的挪用的 paradigm 造成的一个结果是它混淆了所谓帝国与资本主义的观点问题。他强调现代西方意义上的西方现代帝国和资本主义是紧密勾结在一起的，而这个并不是清帝国的特征；如果把清朝的所谓“帝国”和西方现代帝国、资本主义搅在一起，就容易造成一系列的混淆。

同时，对于澄清这个混淆，我要给汪晖补充一个论证。我个人不是研究中国思想史和中国文明史的，但我觉得就是下一步我们很多做中国历史、文学可能会遇到这个问题，这会渗透到所有的领域，比如渗透到地方史研究等等各方面的研究，会是一个非常非常

困难的题目。我要补充的一个论证是，中国与西方的帝国还有很不同的一点——比方说，我们不能随便说中国人民是爱好和平的，这个是不成立的，我们不能作这样一种辩护，这是毫无意义的，中国人那个血流成河，尸横遍野，成天在杀，而且我们可以看清代征新疆，包括汉武帝啊，但是我觉得有一点不同，比如你和我都杀了人了，但是每个人辩护都不一样。这个辩护方法很关键。我觉得中国和西方有一个很大的不同就是西方的征服是暴行，但它总是会给出一个非常强的 moral defense。就是他要把这个非正义的暴行的暴力的东西还要辩护得有道理。最大的差别就在，比方说大英帝国尤其是"第二帝国"起来之后，在它的内部是有一个很大的紧张。之前它和美洲的帝国当然是同种同体的，但"第二帝国"是相当不一样的，它对印度、对亚洲是有很多暴行的，所以在英国国内引起很多焦虑的辩论，因为当时的也就是在美洲革命以后的英国已经特别强调 domestic politics 是以自由为根基的。因为从传统的，从古希腊开始就是有一个传统的 discourse，就是帝国一定会败坏（corrupting）自己的国内政治。因为帝国是一个奴役的建构，而一个奴役他人的也会败坏（corrupting）自己。所以这个问题当时在英国引起了一个很大的辩论。那这个辩论是怎么解决的呢？这也就是把自己建构在一个更高的基础上。就它的一个征服总有一个道德辩护就是：to civilize you，把一个野蛮民族文明化；这个辩护就把它变成一个道德使命，一个 mission。而这一点中国没有。

中国从儒家传统里面抽不出这样一个辩论。从来没有说我去把你儒家化，中国没有。从春秋开始，中国在谈战争，儒家传统确实是总是在谈 defense，从儒家里面抽不出这样一个东西。这里面当然引出很多，一方面中国总是显得很弱，你做这些事情也没有给自己一个道德辩护的，但是我觉得这个差别也是清帝国和大英帝国很大的不同。因为清帝国对明朝的征服它明显地没有认为是以一个高级的文明来征服一个低级的文明，而是恰恰相反，它是认为自己是未

开化的，它是被 civilized 的，而且从一开始就是很自觉的。我觉得汪晖书里几个地方讲到这个问题，为什么就是元代和清代都要通三统，都特别强调通三统，也就是它要承继大统，他承认自己是中国王朝、中原王朝、中华王朝儒家文化的传人，而不是强调是外来来征服你，你是野蛮的、低级的，然后我来教化你，而是他非常明确他虽然武力上征服你，但非常明确他是被教化的。所以这样的一个关系是完全不同的一个。我们都可以说有一个 ruling 的 ethnic group，然后也有一大批被统治、被奴役的，这个关系是正好倒转的。而这个差异是我觉得以后非常值得全力开展的一个差异。为什么呢？因为这里面牵扯到中西文明的一些根本性的不同。

（先讲这么多吧，因为我怕我个人占时间太多。）

“皇朝政治”

大家对“帝国和民族”谈论得比较多，这是我最犹豫的一个部分，因为我是比较担心帝国和民族国家这两个概念。现在对这两个概念比较认同了，但我会担心这样会陷入一个陷阱。因为首先，这个格式实际上并不是历来都是这样的，就是现在转型帝国和民族国家谈得比较多，专制和民主谈得比较多。

我比较重视英国，因为实际上有另外一个概念，就是 kingdom 的问题，就是英国。英国把国内史和帝国史完全分开，英国现在是 united kingdom，是联合王国，它避免内部是一个帝国的东西，所以它一直用几个词就是，multiple kingdom，因为英国本来是英格兰、苏格兰、威尔士和爱尔兰（现在是北爱尔兰）的结合体，它的结合是通过皇朝联姻的，所以它是一个 multiple kingdom，我觉得这个概念某种意义上更适合中国，适合于清代，因为现代西方已经在建立一个所谓“帝国”的构架，强调里面的分殊性、离异性，中国历代无论是元还是清都是自觉承续大统的，而且都是被中原同化掉的，中国文明同化确实是一个很强的事实，是一个非常不同于西方的地

方，所以除了清初的时候，如果不是到了晚清革命的时候，我觉得不能过分强调满汉的冲突，相当程度上满清是被同化了的，当然满汉在争夺利益关系上一直是有张力的，但也不能忽视其中高度被同化的问题。所以基本上我觉得可以用kingdom的概念来讲，而且这和西方传统意义上海外帝国、扩张帝国比较容易区分开来。

我有点担心，现在如果先把帝国和民族国家的二元结构接受下来，然后再在这个上面来和他们辩论讨论，这可能一开始就处在一个比较被动的位置上。当然，晚清时候处在一个特殊的大变动上，各种离异性都出来了，但历代以来，中国的内聚之力非常不同，西方例子中最典型的是英国，英国一直以来都作英国史，而现在要做不列颠史。所以它是把帝国史和内部史分开的，内部是叫united kingdom，而且皇储一定是威尔士亲王，这都是很有讲究的，女皇应该是苏格兰的女皇，同时在印度独立前规定英国女皇同时是印度女皇。他们明白，王朝是很值得重视的东西，英国的王朝可以提供很多借鉴的东西，让我们了解中国。

中国是皇朝政治，我们现在都用一些其他的概念来讨论，因此很难了解什么是皇朝政治。我一再问：什么叫宪政君主立宪？简单地说，按照我们的理解，就是现在的英国monarchy既不能根据自由主义辩论，又不能根据民主辩论，也不能根据市场经济辩论，人家的东西本来就在那个地方。如果哪天皇帝没有了，英国就崩溃了，这是其全部的向心力、认同力的凝聚所在，这就是monarchy和“共和”的不同，它是一个personality的东西，是人格化的，这和其他的范畴是很不一样的。

但现在有一个麻烦，关系到为什么英国历来把帝国和内部政策分开，提出这个问题的是新西兰。因为英国加入欧洲同盟，而这个马上影响到大英帝国传统的贸易关系，新西兰历来是建立农业和英国的关系，加入欧盟以后很可能要改变这个关系。所以他们提出英国史不能这样研究，因为英国史不仅仅影响到英格兰、苏格兰、威

尔士、爱尔兰，也影响到新西兰、澳大利亚。这以后，就是最近十多年来的研究就是强调英国是一个“复合王国”。从前都是做一个English history，现在做的都是British history，British是英格兰、苏格兰合并以后才采用的名字，这就产生一个危险：既然是合并起来的，也可以分离掉，但这个问题不是很大，因为英国的集权度比我们高很多，他们非常聪明就是可以很放心地给苏格兰议会权，但是没有钱的，最多可以有3%的所得税，离开英格兰是不可能存活的。我的意思是：汪晖是不是可以考虑，譬如说用multiple kingdom来描述“五族共和”、来描述中国的社会政治结构，而且我觉得我们不要被西方的东西挡住不敢说话，凝聚力是一个同化力，这是一个事实，这是需要elaborate的、需要精心研究的。没有必要承认都是我们虚构的。不是这样的，这也是为什么孙中山能一下从反满清跳到五族共和？一下子跳过服务于反满清的那个断裂，包括太炎先生也是这样的。这才是一个比较强劲的思想传统，而且容易被绝大多数人接受的。

“儒家天下主义”的紧张

再一个问题，“儒学普遍主义”这个概念是汪晖的一个概括。我觉得康有为非常准确地抓住了一个关键性的问题，即：在中国这样一个自成一体的文明被冲击之后，而且我觉得这个问题从康有为之后一直贯穿到整个二十世纪的一个基本的章节，就是说而且确实在文本上面很清楚——《大同书》和康有为的变法之间的关系问题。汪晖作了一个比较强的、比较实在的考证，就是考证这个《大同书》写得很早，要说明的是《大同书》这样一个想法和他的变法是相关联的，并不是说他已开始考虑变法的问题，然后再考虑《大同书》的问题，而是一开始这个紧张就在。汪晖认为是“儒学普遍主义”，而我认为是“儒家天下主义”的一个必然的紧张。（我觉得“普遍主义”这个词用得还不大好，是个过分西方的东西，“儒家普遍主义”

实际上还是“儒家天下主义”的延续，这样脉络上会更natural，而且仍在一个中国的语境里。“儒家普遍主义”这个词有点感觉从西方过来的生造。）

我前两天演讲谈到“如何认识中国？”，即西方和中国某种程度上都面临一个问题，十八世纪之后突然面临怎么处理一个《圣经》上没有的民族？从西方角度，如何解释《圣经》都没有的中国历史文明？从伏尔泰《风俗论》开始到黑格尔《历史哲学》都要处理这个麻烦。儒家也同样，你是一个“天下”的结构，这个从前“天下”观念当然无所不包，然而一旦出来一个“他者”比如“西方”以后，怎样维持“天下”的概念？这是维持整个儒学传统的一个根本性的条件。但是同样一个问题，当下的现实是根本不可能有这样一个可考虑的余地，现实的紧迫应付都应付不过来。所以你发现这个情景一直（包括梁启超他们）乃至一开始感兴趣的就是这个《大同书》，因为满足儒家理想层面追求的东西，和包括以后共产主义的发生和毛泽东都有一定的关系，他始终有一个天下性的、把全球都包括进去的解说。我觉得这个张力在儒家传统里面是可以的，但是问题就是这个理想层面上的这样一个考虑和中国当下所处的极为紧迫的政治现实问题构成了非常大的一个紧张，政治现实问题是穷于应付非常现实的政治、经济、军事的各方面的危机。

但是另一方面我觉得恰恰我要说的是，这大概也正是九十年代以来中国市场化、资本主义越来越糟糕的原因。这样一个中国士大夫历代以来的世界性的抱负完全没有了，完全是穷于应付，到处都想接轨，到处都想贴着英文，完全没有自我的一个构架。这样一个士大夫的传统，这样一个儒学天下的一个传统，在这个方面自信心低到这样一个程度，就是我非常惊讶的一点。我觉得汪晖多多少少有这样一个意识，就是想把这两个同时都立起来。而我认为从康有为的文本上、逻辑上也是自然的，康有为仍然是儒学天下的一个心态、观念。所以，如果没有《大同书》的话，我认为康有为会是一个没有多大意思的人。

“唐宋转型”问题

刚才大家从中国哲学史的角度谈了很多，我也谈一点。胡适的《中国哲学史》在中国哲学界是没有站住的，冯友兰先生是站住的，张岱年先生也有一定影响。但这个本身完全是根据西学的，根据西方哲学史建构起来的东西，我个人认为我们现在处于一个——当然，冯先生我很尊重的，说我有时候不是很尊重，陈来经常纠正我，张先生的那个“中国哲学范畴史”我是很有意见的，当然，老先生我都很尊重，他们的功力都非一日之寒的事情，但是我想后面西学的背景实际上是非常清楚的，冯先生也好，张先生也好，后面西学的背景是非常清楚的。问题在于，实际上一百年不到，那些新的东西和中国以前的哲学思想，中国以前有没有哲学，我认为老实说没有的。什么叫哲学？不是所有地方都有哲学的，这不是贬义词，西方文明两大源头，犹太没有哲学的，犹太有宗教。而麻烦的是，这些东西我们已经套用，先天意识地很多套用，我们现在没有能力去反省预先被设定的无数的东西，这是需要我们重新去想的。当然我也很反对年轻人的野狐禅的做法。

如果讲研究路子（approach）的话，其实汪晖的 approach 是基本明朗的，有一点比较明显的，就是受到美国结合思想史和社会史的路线。如果把比较长的导论拿掉，从第一章看起来，那是很明显的。那么结合思想史和社会史这个做法，全部的问题是不是有功力做得好。就是说同一个 approach 可能张三做得很好，李四做得很糟糕，在于怎么做的问题。美国的话，我认为 Peter Bowler（包弼德）做得不错。每个人都有自己的偏好，虽然说结合思想史和社会史，但思想史的偏向比较重，汪晖这里，从第一章看进去，有一个非常精彩的处理就是它建立在前人研究的一个基础上，我觉得它取了两个东西，一个是明的，是京都学派，另外一个实际上是“海外新儒家”牟宗三他们，他实际上是用两个互相在牵制。第一个他接受了

京都学派相当多的见解，像唐宋转型，这个当然是没有一个人可以否定的，但他否认京都学派讲唐宋转型就是一个现代资本主义的诞生，而这一点非常关键。但汪晖在这里稍显不够，推敲（elaborate）得不够充分，就是说在什么意义上唐宋转型和现代资本主义不同？我认为京都学派混淆了一个概念就是通常所说的商业资本主义和工业资本主义问题。如果我们把韦伯套进来的话，或者马克思他们俩看法是一样的，就是商业资本主义并不构成一个社会的根本性大变转型，马克思有一个非常强的论点就是：工业资本主义根本问题会造成一个“商品拜物教”，也就是说，在这之后整个社会的价值系统都变了，所有的价值系统一切都是商品了，而这一点如果嫁接到“唐宋转型”是汪晖不能接受的，就是唐宋没有出现这么一个问题，所以就是为什么有理由可以讨论儒学问题。

因为如果假定已经出现了现代的商业资本主义，已经出现了“商品拜物教”，那我们的前提就是儒学已经崩溃了，儒学不可能接受“商品拜物教”这样一个东西。严格地说一般的商业主义是无伤大碍的，并不影响整个社会结构的。资本主义从古到今就有的，但问题是现代资本主义和一般资本是根本不同的，现代资本主义造成一个一切以生产、一切以生产商品为目的，那就需要从根本重造人的全面价值系统和人格系统。韦伯要强调新教伦理，他认为如果没有这个东西，在传统社会下做点生意，像英国工业革命以前的商业比较发达，并不构成对它整个英国社会基本价值构成的挑战，传统价值观念可以很清楚就看出这种腐败，很容易把它打消，但一旦一个新的以“商品拜物教”为基础的东西出来以后，以前的所有价值就都全面地完蛋了。所以我认为汪晖不承认这个，然后来重新解释，就是宋儒仍然是一个儒家的世界观，这里我会强调汪晖实际上与新儒家牟宗三有相当多的共同之处，就是他比较强调批判；但另外一方面他与新儒家的一些不同，恰恰是用了京都学派的社会史的东西来检讨、来 check 牟宗三，因为用牟宗三的东西是完全没有社会史

内容的，变成了完全是心性高扬的东西，某种意义上来说余英时先生作的朱熹研究部分地也是这个东西，不是你所想象的样子，完全在发展一套新兴儒学，好像政治社会各方面，汪晖虽然部分涉及到这个问题，但我觉得这里不够精心，不够 elaborate，两个东西如果 playout 的话，对于熟悉新儒家传统的人来说更有相关性些。

比如说像刚刚两位哲学系的同学说京都学派与我们有什么关系？但如果构建起来你会发现这里面京都学派有一个全面价值观念的转型，如果真出现这个问题那儒学在宋代整个就崩溃了，这是京都学派没有做出的（所以京都学派对宋儒的研究，现在来说还是很弱，而读哲学的人会不大关注京都学派）。但如果把它所有说法都引进来的话，就会发现这个问题。汪晖在谈的时候注意了一个比较重要的问题就是“理势”的问题，或者我会说传统权衡的问题，就是说宋代是基本承认王权郡县的问题，因为皇权郡县制才有科举，才有士族体的建立，否则平民儒家在唐建立起来的都是高官贵族。正因为平民社会的出现，平民社会正是和王权连在一起的，而王权郡县制本身是在理论上承认的，我觉得不要轻易否定有利益关系，当然有利益关系，但这样一个情况下是和高扬“三代理念”上的一个调和。我觉得你在拉开你与牟宗三的距离时，你转到了强调朱子乡约这些方面，这个当然很重要，但我对这一章的看法，我会立即想起八十年代到九十年代美国汉学界，关于汉口那本地方史研究而带出来的整个一个 paradigm，就是说整个西方“国家－社会”关系对立性的模式，在对中国地方史的研究，强调地方史对于国家的对抗，甚至把地方史的研究美其名曰这就是 civilsociety 的东西，然后朱子的乡约都包括在内，这个影响很大。到宋以后的情况，就是好像士和朝廷的关系越来越远，好像士转到民间去了，这个我认为是 ungrounded。事实上，强调相权反君权，所谓平民士大夫出现，这是海外新儒家包括余英时先生很早就套进去的问题。应该说相权反君权不是中国的问题，君权至高无上的，绝对没有相权挑战君权的

问题的，只有唐以前的皇帝的绝对集权没建立起来，所以绝对集权已建立起来怎么可能会有这种一厢情愿 wishful thinking 的思想，而且好像隐含着如果相权发展起来了，中国是不是十八、十九世纪已经进入宪政民主、自由主义了？我认为这是一条死路，走不下去，而且走得非常 depressed，这个意识问题本身就带有误导、带有 misleading，没有真正理解中国传统政治机构和中国君权相权到底怎么样一个关系。

但我觉得汪晖在讲朱子乡约的部分多少还是受了他们的影响，过分强调了走乡约好像是官学化、东方化以后的危机感，这可能是我们俩人的差异，可能是每个人解释的不同，我会比较强调中国传统官府和民间，正因为士绅地主的出现，互动关系加强，这个互动关系加强的前提是承认君权，如果不承认君权就会出现贵族制，那就是高门大户重新会恢复，因为君权是压倒贵族的，这个代价当然就是君权的高涨，但问题是它同时造成了一个平民，所谓庶民地主阶层的时代，这对于整个社会是有个冲击感的，也就是把从前高门大族的 virtue 品行更加往民间社会强调。我不认同你的这个概念，你好像总隐含一个对官府的对抗，但这不是中国传统思想的考虑。当然君权总隐含一种不稳定性，好皇帝坏皇帝的差距会很大，变成一个无法把握、无法捉摸的东西，所以每个士大夫上折子总是在强调这个问题，他是有危机的，但我觉得理论上不能说他就隐含着乡约是有意识加强极权，应该说乡约它加强了儒家的社会规范，这个是一个倾向，而且我觉得美国基本上没这么讲，因为他们都看出来了，但他们有批判，像“汉口研究”这样的，他那本书带动了一批书出来，可以看出这些地方和官府的关系是很深的。这些当然可以构成一个对中国社会的再批判。但问题是，如果我们正视这样一个东西，就可以用新的眼光去看，到底是一个什么现象？而不是说先设定一个西方批判的观念和范畴，然后一笔打掉，因为不符合西方模式，就放弃研究。——这恰恰是我们要研究的。

回到前面说到哲学系的部分，不光是我们中国这样，比如说西方哲学史，我到美国大学里才注意到根本没什么哲学史，虽然说有罗素的哲学史，但谁会读罗素的哲学史，开玩笑，人家没有这样一套哲学史的概念。他们都是读哲学的段落，读段落的好处就是开放的空间比较大，流动比较大，而不是一个先建构好了的历史线索，这也是为什么我对张先生的“中国哲学范畴论”等等比较有意见，因为他那个受黑格尔理论的影响很大（和冯先生不一样，冯先生是新实在论）。西方学术从某种意义上是断代性的，有一段时间问题比较集中，都在讨论同一个问题，是比较清楚的。当然，西方和中国不一样，断裂性比较强，中间有一段时间是断掉的，以前的希腊经典没有人读，整个中世纪没有人认识希腊文，对于希腊经典谁都不知道怎么办的，文艺复兴的领袖彼得拉克都不懂希腊文的，这和中国就不一样，中国的经术是没有断掉的，西方是断掉的，西方中世纪两个最大哲学家，一个是奥古斯丁，一个是托马斯·阿奎纳，两个人都不懂希腊文的，虽然托马斯很厉害，他评注亚里士多德是根据从阿拉伯人翻译的拉丁文来comment的，但他不懂希腊文。而且到彼得拉克提倡希腊文时，他自己也不懂希腊文。所以他们的文明是断裂的，问题就会显得比较多，自我意识比较强，有些不是那么严格的。我们现在翻译十卷本西方哲学史等等，是多余的，没有必要的；现在读中国哲学史，好像真有“中国哲学史”那么个东西，没那个东西！到底是认孔子到朱子还是认冯先生《中国哲学史》呢？朱子这么了不起他都没建一个“中国哲学史”，他投入做“四书集注”，那我会讲我读四书，我不读哲学史，中国没有这个分别，从来是文史哲不分家的，我觉得这应该是一个更大的视野。当然，现在的学科体制有很不利的地方，我不是说反对专业，专业也有好处，它给你训练dicipline，它给你approach可以进入，但你必须意识到预设的东西太多了，这些东西像金刚罩一样罩在脑子后面，很难跳出去的。所以，我觉得approach是清楚的，但就是没必要去套一个社会史、思想史的罩子，你要具体看哪些东西是你可以用的。

问题意识的时代转变

我觉得汪晖比较特别的地方，是运用两方的关系来互相牵制。比如谈到戴震那个部分，我想讲一下的就是，我看汪晖的书的时候，我总是想起余英时先生，尤其是戴震和章学诚部分，我想任何人都回想起这本《论戴震与章学诚》，我看得比较早，所以没有把握，最近一直没时间看，但是我之所以会关心这个问题，是我和汪晖同样关心的是一个知识的问题。这是我感兴趣的问题，我绝对不希望被误解，好像我要褒谁贬谁，我只是想要说其实整个中学的研究，从二十世纪以来都是受西方影响的，你能很明显看出来，后面的西学的不同时代的主流、不同代的影响。从戴震的角度来看，第一代研究是胡适，胡适高抬戴震的科学精神；还有余英时一再讲我们毕竟还是必须了解西方对我们的最大的冲击是知识的冲击，最要紧的是建立一个知识的系统，所以他老纠缠在德性还是学问的问题上。但是余英时和胡适已经有差异，在胡适科学和知识是不分的，笼罩在自然科学下的所谓科学精神，而余英时一开始时借助了一套科林伍德的方法，所以他比较强调，人文科学与历史科学，人文科学和自然科学的不同，这是他和胡适一个很大的不同。他们两个人都捧戴震，但已经不太相同了。我们不能太苛求前辈，每个人都在一定的时代下活动，当然胡适就显得很粗糙，说要从戴震里面看到中国科学精神的可能性或者源头等等，这里面有很大误解，因为戴震可能和你说的这个所谓“科学”风马牛不相及，所以胡适也研究不下去了，胡先生老是有这个问题的。(胡适的地位主要是政治上抬起的，不是学问上的。）而余英时有他的看法。中国八十年代引进了西学（所谓诠释性的引进)，余英时某种意义上也可以引进，但从西方思想角度上讲有一种是认识论的诠释，有一种是整体论的诠释。余英时强调，人文科学和自然科学的不同，但他的关注点仍是人文科学作为一种知识，作为一种客观——虽然老实说，余先生是做心史

的，是最不客观的了。但这也是他高明的地方，不是那种十分实证主义的——然后你看他整个研究做下来，他对戴震的解释就比较convention，他基本上是用章学诚评戴震，定位戴震，然后他褒奖章学诚，他有些词用的不是史学，而是传统所谓“史通”。章学诚是现代意义学科分类意义上的史学，好像有种可能性。这个和汪晖的处理很不相同。

我觉得汪晖的戴震和章学诚两章写得很漂亮。一个是他强调戴震的很大一部分是强调复杂意义，强调他处理“释老”的部分。我觉得这个在很大意义上是明的，因为戴震的孟子是很难读懂的，而这个困难可以引申一点就是，自从今文学家古文学都已经irrelevant了之后，好像当年的汉学和宋学之争也都无关痛痒，都没什么重要性了，不是的，很关键的，我认为，确实汉学和宋学之争是有必争之地的，这就是宋学认为汉学基本就是释老二氏的东西。而这个戴震实际上就是在坚持这个东西，所以他确实坚持汉学的立场是非常强的，好像我们今天讲汉学宋学之争都是皮毛，都是学派之争，是无聊的东西，其实不是那么回事。这个我觉得才是中国哲学史。到底中国思想史哪个关键点变了？如何正本清源？如何回溯？汪晖点出这个问题。

另外就是汪晖把吕留良案与讨论戴震问题相结合。正是在吕留良案之后，雍正在皇廷里面，特别高抬喇嘛庙、高抬佛教的问题，这个我是没有资格来说是不是成立，但这是一个完全可能的线索。即使没有这个因素存在，检讨宋学也必然进入这个问题：释老到底和儒学有什么关系？这是戴震《孟子字义疏证》这本书真正要做的事情，所以这本书非常难懂。汪晖这一点很好，他阐释章学诚是一个整体诠释的写法。章学诚的“史”的重要性，并不是现代人文社会科学里分类下来的一个历史学科这个意义的重要性（余先生也这样强调，余先生的强调其实和他自己是有些自我矛盾的，因为引回到了一个实证史学的路线）。汪晖强调的是，章学诚所开出来的

“史”是重新展现“三代理想”的途径，这是一个历史哲学的意识。余先生虽然强调章学诚的历史哲学，但这就是西学影响的一个糟糕之点，因为他要强调科林伍德如何与德国唯心派历史的不同，是英美派的历史哲学；而这个不大成立的，什么叫科林伍德呢？科林伍德是谁的学生呢？（科林伍德是意大利唯心派克罗齐的学生。）恰恰是因为“二战”五六十年代特别强调用英美的东西来反对德国唯心派的东西，余先生正好是留学时受到这个影响。

我特别要强调的也是汪晖特别值得赞赏的一点，就是体现这种不同时代的问题意识转变。研究中国思想史，余先生为什么做得好？坦白说余先生是所有台湾留美里做西学里做得最好的，他比其他台湾留美学人高明的地方，实际是他对当时西学的领会。但那是他那一代的西学，当然和汪晖有时代差异，他那个时代，五六十年代，实证主义还是很高涨的，当时一再强调科学（中国学人的科学主义引出来的一再强调），这都反映在他们写出的文章里。然后，我们再看八九十年代的文章，实际我们处在双重危机当中，西方也在危机中，西方认同的东西也被后现代的推翻了。本来中国二十年来都在借助西方的某些东西，问题在于选取的东西是不是高明？借用的是不是合适？不承认这一点是没有意义的，实际上都是在学习西学的某些东西。至于高不高明就是看对西学的了解程度，余先生和汪晖的差异我觉得是西方学术发展本身的差异，包括这个差异对于中国的影响，汪晖是受到七十年代以后的影响，这和那种很自然的仍然把知识作为至高无上的标准的东西有很大不同，这也正是我们在八十年代海德格尔引进的一个风气，和余先生是很不同的。所以我觉得后面很多有意思的东西是可以讨论的。

（占的时间太多。谢谢。）

中国论述与亚洲论述*

首先很抱歉，没有提交论文。对于和会议主题相关的问题，人民共和国六十年与中国模式，我的一些基本想法在已经发表的《中国道路：三十年和六十年》和《通三统》中都谈了，这里不再重复。我今天想利用这个机会提出一个问题，这个问题我自己并没有怎么想清楚，主要是提出来，希望听大家的讨论和看法。

二十一世纪的中心问题是西方和非西方的关系问题

我们现在要发展一套中国论述，不管叫中国模式也好，中国道路也好，或者中国崛起也好，可能会面临一个需要考虑的问题，就是中国崛起和亚洲崛起的关系，或者中国模式和亚洲模式的关系，或者中国道路和亚洲道路的关系，等等。之所以会有这样一个问题存在，我认为，二十一世纪的中心问题不是别的问题，而是西方和非西方的关系问题。也就是说，西方在以往几百年中，利用它的优势地位，所取得的那样一种对资源的占有、对其他非西方国家支配权的现状，在二十一世纪应该得到改变。在这一点上，中国作为最大的非西方国家之一，和其他很多非西方国家和地区是有共同利益的。所以，在这样一个全球化的时代，中国不可能只考虑自己的事情，一定会有这样一个关系问题，就是和其他非西方国家一起，要求改变西方非常不平等

* 本文是 2007 年在香港大学亚洲研究中心一次会议上的发言和评议的记录整理稿。

地占有资源、非常居高临下地支配他国的现状。

所谓亚洲模式的论述，早在中国崛起以前就已经有了。当时主要是建立在亚洲四小龙的发展模式上，包括杜维明的“儒家东亚论”等。这套论述受到主要来自西方左派的强烈批评，比如德力克对杜维明的批评。这个批评说实话有点粗暴——我并不是说杜维明就是对的，而是这些议题仍然是需要考虑的。近来，有一个新的、建立在更大发展范围内的论述亚洲崛起的代表作，叫《亚洲半球的崛起》。作者是新加坡李光耀学院的院长、前新加坡驻联合国大使。他是新加坡籍印度人，他的印度名字我记不住。这本书台湾已经翻译了。

我提的这个问题，中国模式或者中国道路和亚洲道路的关系，这个问题有点复杂。一个复杂性就在于，中国道路可能和亚洲其他国家并不完全相同，但是亚洲在提出亚洲论述的时候，往往强调亚洲模式的一致性，这样一些内部的差异就比较难处理。

亚洲崛起的事实

我先讲《亚洲半球的崛起》这本书。我觉得，这本书的长处在于，它是以一个西方非常能接受的方式来表述。所以这本书受到西方很多人的表彰，包括布热津斯基等美国各方面的人，都认为美国人和西方人必须要看这本书。这本书的一个优点是，作者提出了这个问题：亚洲已经崛起，西方必须考虑和亚洲重新分配权力和资源的问题。但是他认为，美国和欧洲都不愿意接受亚洲崛起这个事实，导致西方无法顺应目前亚洲崛起的态势。所以他举出无数的按照西方标准本身，西方根本不符合它自己标准的地方。比如说，西方原先最强调自由贸易，因为自由贸易对西方有利，当亚洲崛起之后，西方越来越走向保护主义，因为自由竞争已经不符合西方的利益。首先是欧洲特别强调保护主义，接着美国也开始强调保护主义。奥巴马上台以后，保护主义肯定很强。在民主问题上，美国一

向是双重标准，亨廷顿等人从来是供认不讳的。比如在石油地区，沙特阿拉伯最典型，美国从来都非常小心。如果不能保证它的石油利益，它绝对不愿意让它民主化。这本书指出了一系列的问题，西方很难反驳。而且西方比较讲道理的人也承认，西方有很多不当的地方。这位作者还认为，西方面临一个基本的选择，就是愿意不愿意，如果不愿意和亚洲重新分配资源和权力，包括联合国的各种发言权的分配，西方会面临极大的麻烦，最后可能导致灾难，导致全球灾难。

这本书的第二个优点是，亚洲论述的范围比以前亚洲四小龙的范围更大，包括了伊斯兰世界。作者提出，最大的伊斯兰并不是在中东，而是在亚洲，比如最大的伊斯兰国家是印尼、马来西亚、巴基斯坦。他认为，这些伊斯兰国家和中东国家并不一样，都在亚洲的经济发展模式下。但这本书的缺点和问题是，他所描述的亚洲发展模式是非常简单的，基本上是一个简单化的市场经济式的解释，好像大家的共同点就是都发展市场经济，那么就都走上去了。而且因为是从新加坡的角度出发，他是比较轻视民主问题的。那么我们可以想象，比如说台湾的学者，或者韩国的学者，同时来发展这套亚洲论述，他们肯定会强调民主化的问题。也就是说，对亚洲模式或者亚洲道路的论述，不同地方的学者可能会不一样。

我的感觉，我们中国学者不能不考虑一个问题，就是毛泽东时代三十年。今天汪晖没有来，这个问题他想得比较多。这个问题比较复杂，因为涉及一些外交上的非常敏感的问题。比如说，我们在讲中国道路的时候，这是我自己比较强调的一个观点，不可能离开毛泽东时代来谈后三十年的发展。这是中国一个基本的国情。但是在亚洲论述上，比如东南亚会非常反毛，因为毛泽东时代经常支持东南亚的游击战争。他们的亚洲论述，在谈中国的时候，必然只谈邓小平，完全否定前三十年，认为前三十年中国完全处在灾难中。而这样一种解释本身非常简单，很难解释中国的发展。

如何发展一套同中有异、异中有同的亚洲模式？

所以，这些差异肯定会存在。但是我想提出的问题是，我们仍然和亚洲其他发展中国家，包括所有非西方国家，有共同利益，也有共同目标。比如，我们都希望发展经济，都希望改变不平等的世界政治经济格局，这方面是共同的。所以，接下来可能面临的问题是，如何发展一套同中有异、异中有同的亚洲模式。即使中国大陆和原先亚洲四小龙有很多不同，但有一些东西还是有共同性的。比如说，亚洲四小龙发展比较好的时候，很明显都是在一个政治权威完全不受挑战的情况下。一般来说，韩国的发展，包括台湾的发展，西方学界基本都认为属于一个强有力的国家主导下的发展模式。香港可能被看成最市场经济的体制，但实际上，香港是在政治权威，就是港督的绝对权力——和皇帝一样的权力，不受任何挑战的情况下发展起来的。也就是说，在政治模式上，在一个政治权威不受挑战的情况下，确保相对的政治稳定来发展经济，这一点是有共同性的，虽然各方政治权力的来源和运作方式可能不同。特别是台湾，台湾最好的发展时代，实际上是小蒋时代。党禁开放二十年来怎么样？今天之瑜他们都在，这些问题都是需要重新提出来讨论的。从前谈的，包括儒家东亚的问题，仍然有积极因素可以考虑。这是我想提出的问题，但是具体怎么发展，我并没有想得很清楚。

最后还有一个问题，也是新加坡李光耀学院院长提出的，涉及中国今后在这样一个全球化的世界，到底扮演什么样的角色。他在全书最后提出，现在世界上只有四个政治体有力量扮演领导角色，美国、欧洲、中国和印度。他认为，美国和欧洲，至少到目前为止，不愿意承认和接受亚洲已经崛起的事实，所以目前来说，几乎已经很难担当这个世界领导的问题。按理来说，最有力量的应该是中国。但是他提出一个很有意思的观点，就是中国文明历来是比较管自己，不愿意多管外部的事情。现在的领导人也是强调，集中精力做好中

国自己的事。剩下的只有印度。印度就经济实力来说是最弱的，但是印度可能有一个条件，印度是亚洲的一个“西方国家”。这样就提出了一个问题，中国在未来的世界，到底是什么样的一个态势？可能有好多隐含的意思，比如中国要取代美国，或者成为第二个美国。这是不是中国的发展方向？我个人是比较怀疑的。我不认为这是中国的目标。那位作者说的有道理，中国文明确实是一个不大适合做世界帝国的文明。

我提出这些问题，主要是供大家讨论。谢谢。

评议一：关于俾斯麦

刚才那位先生提到俾斯麦，俾斯麦在德国算是个人物，对中国人来说，俾斯麦和毛泽东是不能相提并论的。俾斯麦死了以后，德国统一的任务并没有完成，毛泽东对中国统一，就是在晚清文明断裂、瓦解以后，重建一个政治文明的任务，基本上完成了。铁血政治这个东西，不能作为一个最高原则。铁血有时候是必要的手段，但对中国来说铁血时代基本已经过去了。整个战争年代，最了不起的是毛泽东的朝鲜战争。这是一个大手笔，他的目的并不仅仅是战争。我们现在很多人都忘了，1945 年抗战结束到 1949 年是中国最亲美的时候，所以在解放战争的时候是反美反蒋并提的。某种意义上，抗美援朝就是要打掉中国人对美国的恐惧，或者崇拜。美国在“二战”结束以后如日中天，没有人敢和它打。中国打美国，在很多人看来简直不可思议，但其结果就是中国人以后从来不怕美国，所谓“中国人民站起来了”严格说来是朝鲜战争以后才真正站起来了，世界上大概只有中国人不怕美国，这很大程度上是朝鲜战争打出来的国民心态。我去美国的时候，邹谠先生和我说，他当时正在美国。他的心理非常复杂，因为他当时在反共。但是另一方面，中国人敢打美国人，中国人即使他反对共产党，都会觉得有一种兴奋。特别中国老一辈知识分子心中的历史就是晚清以来中国人不断挨打的历

史，朝鲜战争是一战定乾坤，结束了中国人挨打的历史。

当然对以后来说，最高的仍然是不战而屈人之兵。从中国和亚洲利益来说，中国如果能够利用现在全世界普遍反对战争的形势，和平崛起，是最好的可能性。当然并不排除，一旦侵犯到根本利益的时候，中国需要经历铁血。但这不是最高的原则，只是一种权衡的手段而已。不能把铁血作为最高的原则。

评议二：中国和亚洲的关系非常复杂

中国和亚洲的问题是非常复杂的，有好几个层面。一个层面是外交关系。外交关系上，中国在东南亚是相当成功的，基本上是低调行事，而且立足于不扮演大国的角色。这个非常明显。另外一方面，我觉得之瑜这个问题的背后，其实有一个文明的问题。我原先对亚洲这个问题不是很主张的，因为亚洲这个概念是对照欧洲制造出来的，和欧洲是完全不对称的。欧洲是一个文化历史共同体的概念，构建在它共同的文化历史基础上。但亚洲非常不同，完全是一个松散的概念。还有一个问题，就是我刚才提到的儒家东亚也是一个概念，假定在一个比较长的时间，有些问题相对在外交层面上和平共处比较好以后，东亚儒家文明的共同历史文明属性会有其作用。另外亚洲还有一部分是比较不同的，就是伊斯兰，像印尼、马来西亚，等等。一个国家没有文明根基难以成为一个伟大国家，就像我在 2003 年底那篇文章中谈的，中国既是一个现代意义上的民族国家，但同时更重要的，它是一个文明。一个国家真正作为一个大国崛起，一定是文化大国的崛起，而且一定有一个文明根基。这个可能会是一个比较长期的问题，是并行不悖的。暂时而言，它并不会影响到中国的国家利益。这个问题，我觉得中国的政治精英层是有政治本能的，因为晚清以来一百多年，中国在列强侵略下对基本国家利益问题是相当敏感的，不大会动摇。但是我觉得，光停留在这个问题上是不够的。假定下一步，各种矛盾相对而言在亚洲地

区交集，确实有一个和欧洲重新调整世界政治经济制度的共同利益的情况下，文明秩序的问题仍然是一个问题，需要去考虑，需要去挖掘。

评议三：关于中国的黑暗面

我跟王绍光有同感。包括刚才李昌平说的，因为你做扶贫，你老是去看最糟糕的问题，看到的是一片黑暗。我觉得这里面有一个很重要的问题，就是毛、邓必须同时肯定。我觉得中国比较幸运的是，毛以后有邓。如果用毛去否定邓，或者用邓去否定毛，非要把这两个人对立起来、相互排斥的话，对分析中国很不利，甚至是很危险的。刚才唐钧讲了一个很有意思的现象。他说，海外的中国学者更乐观一点，这个是能感觉得到的。我觉得大概有一个更奇怪的现象，这我跟绍光讨论过好几次，就是中国人都挺难理解，挺难懂的。比如说，我回国跟人交谈，所有人都很不满，牢骚满腹。但是我们看美国人做过很多次关于中国的调查，得出来的数据令我很吃惊，对中国体制、中央政府的满意度，高到我都觉得难以相信。如果是中国人做的，我肯定不相信，但这是美国人做的。而且不是一次两次，无数次都重复这个结果。所以我觉得，可能是两个层面，就是中国人的不满是在一个层面上。但是他的不满是不是对整个三十年改革的不满，是不是对六十年的不满？（王绍光插话：我的解释比你还简单，不满的人告诉你，满意的人不跟你讲。）不光是这样，我觉得满意不满意是两个层面。每个人在日常生活中都有无数的不满，成天在抱怨，而且这个抱怨在中国一种流行语言之下，好像变成是对基本政治制度，甚至整个发展都不满。但是大家未必是这个意思，不然怎么有那么高的满意度？所以我觉得，中国人挺复杂的。他的表达方式和美国人不大一样，他说的未必是他的真心话，你一定要问清楚他到底是怎么想。这个到底是怎么回事，还有待于探讨，我觉得这件事情挺荒谬的。

评议四：关于康晓光、贺雪峰等人的发言

刚才五大武林高手都打完了，现在让我一个不懂任何武功的人来评论，非常为难，完全是从外行的角度来看。

第一个是康晓光。晓光打的是陈家洛的百花拳，看得我有点眼花缭乱。最后定睛下来一看，就是全能主义和威权主义。我只提供一个旁例给晓光参考。全能主义有时候也翻译成集权主义，totalitarianism，或威权主义，authoritarianism，这曾经是西方上世纪五十年代一直到八十年代最常用的两个概念。到七八十年代的时候，美国官方受到很大的批评，认为美国一向是双重标准，它喜欢的外国政府，不管如何非民主、法西斯，都是好的。到了里根时代，美国官方做了一个正式的回应。当时里根政府驻联合国的女大使写了一个非常有名的文献，也被列入西方政治学的经典文献，标题我如果没记错，就叫“Totalitarianism and Authoritarianism”。她非常堂而皇之地说，就是要双重标准，因为美国利益、自由世界的利益高于一切，只要符合美国利益，当然就是可以的。但是她提出一个非常有趣的意思，所谓极权主义和威权主义的区别就是，凡是苏联阵营的都是极权主义，其他非西方阵营的叫做威权主义。她提出，因为这些威权主义政权大多数都是美国扶持的，美国高兴的时候就可以把它们变成民主。极权主义比较麻烦，因为它不听西方的话。所以我对晓光兄提的一个问题就是，假定中国现在变成了权威资本主义，那么它和以前西方定义的拉美式的资本主义有什么区别？第二个问题，现在西方经常说，中国是从全能主义，或者极权主义，走向威权主义——很多西方人用这个概念是比较高兴的，因为它隐含了一个含义，一般来说变成威权主义以后，美国要把你变成民主就把你变成民主。那么中国变成威权主义以后，是不是也就很容易按照美国的意思转？

下面是雪峰。贺雪峰的拳我比较熟悉，少林正宗，拳路很简

单，但是越打越扎实，我曾经练过两天，后来没练下去。1992年我写过一篇文章，叫做“文化中国与乡土中国”。我当时是从一个理想主义的角度出发，认为中国八十年代乡镇企业的模式，可能创造世界史上一个不同的发展道路。就是说，世界上所有的现代化和工业化，都是以摧毁农业文明和乡土社会为代价，乡镇企业可能使中国人走出一条不同的路。我的文章强调，乡镇企业并不仅仅是一个经济组织，它同时也是一个社会组织。但是我后来没有练下去，因为我很灰心。我觉得，后来我们对乡镇企业基本上只强调它的经济功能，乡镇企业这样一条发展道路，基本上是被意识形态扼杀了。本来乡镇企业同时要担当很多社会功能，一旦从纯粹经济功能来考虑，后面的社会功能谁来担当？而失去了这些功能，乡镇企业作为中国一个比较能够保存乡土文明的方式，基本上不存在了。因为意识形态——自由放任资本主义意识形态扼杀了所有其他可能性，乡镇企业道路以及乡土中国道路的可能性实际在90年代被人为地摧毁。

这个我现在仍然比较灰心，但我只提供一个从旁的参考。我觉得，我们对英国研究得比较少。英国有一个比较特别的特点，值得我们思考。大家知道，英国是第一个工业革命的国家，英国在工业革命以后提出一个概念，特别强调乡土文明，叫Merry England。这个很难翻译，叫“美好的老英国”。这个事情很简单，因为英国仍然保持君主制。君主和贵族的特点是什么？就是他们是以土地和乡土作为整个的生存基础。所以对英国来说，越是工业革命来了，反而特别强调乡土性和乡土文明性。以前英国的电影都是突出它的田园风景，给人们的不是工业革命，不是工业城市，是它的乡土性。中国今天由于意识形态，所谓从农业文明到工业文明，这一整套的意识形态都使得中国人对农业文明的伟大性，对农业文明特别的人道性，特别是从今天生态文明的角度来讲乡土的重要性，失去了尊重。所以，我虽然对雪峰的整个倾向都特别同情和支持，我是不大乐观的。如何保持这样一个农业文明，以及在农业文明的基础上有一个

比较好的生态文明？在中国是不是有这个可能？我不是非常乐观。

邵先生也是百花拳，没打完。昨天因为我没有参加会，后来发现大家说中国模式，或者中国道路，等等，我觉得有些问题。不管中国有没有模式和道路，很简单，按照西方的任何理论模式，中国都是个四不像。这个四不像就是一个模式，也就是，它反正用西方理论说不通。但是提出中国模式和道路，我们要寻找一两个比较简单的概念。这个模式在某种意义上首先是一个理想，并不一定完全符合现实。比如大家都知道，美国完全是建立在一个非常简单的概念上，就是自由。美国在建国以后是奴隶制社会，奴隶制怎么能称为自由社会？美国宪法里有两个条款是奇耻大辱，公开肯定了奴隶制。但是他们的整个辩护是，自由是他们的一个理想，他们始终处在争取自由、消除奴役这样一个状态。1987年美国宪法二百周年的时候，美国第一位黑人大法官马歇尔在《哈佛法律评论》上有篇文章，专门谈美国宪法。他觉得，美国人根本没什么好吹的，宪法条文里有两条明确肯定了奴隶制，有什么好吹的？但是问题在于，他一个非常简单的概念，仍然是抓住了一个东西。我觉得，中国官方三十年来提出的最成功的一个概念，就是“和谐社会”。老实说，“八荣八耻”谁也记不住，你这个概念一定要简单。和谐社会在某种意义上体现了一个东西，虽然这并不表示中国一定要和谐了，才能提和谐社会。和谐社会是一个理想，是个目标。它比较符合中国本来的文明取向，也比较符合中国现代的想法。所以，关键是要有一两个简单的概念。

这个正好接着老史的发言，就是选举。老史的剑法我也比较熟悉，是少林剑法，我看他的剑法特别高兴。我觉得他提出了非常关键的一点，就是说，中国的选举是非竞争式的。我们现在觉得，好像西方的选举就是好的。其实回过头去想，西方的选举，比如电视辩论，第一次是肯尼迪和尼克松，当时很多美国政治家反对，因为这样一个趋向会把选举政治娱乐化。美国人现在越来越说，这叫做

“秀”。选举变成了作秀，这是个非常麻烦的问题。台湾的选举也是这个问题，越来越不注重实质，每个人都是漂亮话一大堆。而且发展了一大堆东西来包装，每个人的后面都在包装。你们看戈尔的自传，他就抱怨都是公关公司包装的，他根本没法说自己的语言。其实他们所有的政治家，都有一个很大的问题，一开始很真挚地要说自己的想法，但是所有的公关公司都跟他说，你不能这么说，你也不能这么笑。我们中国人老说，你看我们国家的领导人那么严肃，人家的领导人怎么这么会笑。他那都是做出来的，假的呀！完全应该批判的。另外还有一点，像台湾、韩国这样发展到人身攻击的选举，不符合中国的文化传统。中国文化比较强调含蓄、谦虚，不能上来就自吹自擂，我做了多少事情。我们现在的学术论文也是，以前我们都说，我没写什么东西，现在每个人都说，我写了很多东西。其实都是垃圾，没什么好吹的？！我们现在为什么要把这一套东西都变成我们必须学的东西？他那个东西根本就不好，遭到很多很多的批评。

唐先生讲得比较多，我补充一点。他最后的一点很有意思，讲到我们是先决策，后民主。这个我可以举一个很好的例子。《纽约时报》出版弗里曼2008年这本书，他成天讲一个问题，和唐先生说的很有关系。他希望美国至少有一天是实行中国的政治，说美国和中国比较最大的麻烦是，美国现在最重要的决策无法做出来。因为什么呢？有太多的利益。比如环保，中国的特点是什么呢？中央政府可以排除地方利益和局部利益，从它所认为的长远利益和普遍利益做出决策。但中国的体制麻烦在哪里呢？中央政策和法律做出以后，下面怎么执行，中央管不了。美国有一点好，一旦出台一个国家法律，一定是令行禁止。但美国现在面临的问题是，最重要的法律做不出来。所以他希望，美国能实行一天中国的政治，政府决断地、独断地做出决定，然后下面可以执行。这一点我给唐先生做个补充，确实有这个问题。

评议五：文明乡愁？

我不是没有评论够，因为刚才有位先生提出一个问题，文明乡愁还是什么，我没太听明白这个意思，不过这个话听着觉得挺悲哀的。我觉得，我们国家现在是一个很没有文化的国家，因为它不知道任何事情的背后都是有文化的。我们中国人其实对美国人很不了解，比如，美国的参议院文化和众议院文化是截然不同的。参议院只有一百人，特别强调同僚在一起。虽然有两党，但是参议员每一场辩论后，一定要到咖啡厅一起喝咖啡，就是强调虽然意见不同，可以是同僚。因为他们代表的不是美国的地方利益和短期利益，而是普遍的和长远的利益。这是参议院的工作。而众议院不同，众议院每个人一届只有两年，代表的就是地方利益。众议员虽然也坐在一起喝咖啡，但目的是不同的，就是 bargen（讨价还价）。今天你投我的票，明天我就投你的票，是一个交换。但是参议院也有非常大的问题。1990 年代，美国两位老的参议员在退休的时候非常担心，认为参议院强调同僚意识的文化越来越削弱。众议院我也举一个例子。1992 年克林顿当权以后，共和党在 1994 年的议会选举中，六十年来第一次占领两院。当时全美上下非常担心，因为这批新当选的共和党议员，是带着对克林顿的强烈仇恨上来的。那以后马上就是克林顿的总统国情咨文，所有人都担心这批人因为对克林顿的仇恨，会不遵守政治文化制度。因为克林顿是总统，代表的是国家，不是他个人，所以共和党召开紧急会议，要求所有这些新议员，不管对克林顿有多么恨，他进场的时候必须起立，该鼓掌必须鼓掌，不能有任何不尊重的举动，否则共和党会丢大面子。

我举这两个例子是想说，我们对比西方国家就有这个问题。比如台湾民主出了这么多问题，相当程度上和台湾知识分子一开始的推动有关系，因为他们是把西方最表面的、好像最先进、最容易的东西先引进来，比如选举。法制还没有建立，先讲公民不服从运动，

那个法制就很难建立。而议会文化没有建立，先是作秀，因为他学了这一套。本来大家开会，甘阳站起来，从桌子上跨过去，为什么？作秀可以抢镜头，抢镜头才会被注意，都是在表面。香港最近也出现这个问题，一个新当选的议员，特首在讲话，他“啪”地扔了个香蕉皮上去，因为这样有镜头，有秀，只有这样才能引起别人的注意。而这套东西实际上非常破坏今后的民主政治的发展。我说这些的意思是，任何东西背后都有一套文化，有一套文明人做事的规矩。而所有转型国家最大的问题就是，建立不起这样一套政治文化制度，建立不起个人的基本的行为准则。这是非常大的问题。所以，不是什么文明乡愁的问题，而是我们现在必须要讲文化的问题。

我再提一个稍微不同的问题。刚才武力先生谈到中国现在的官僚体制和传统的官僚体制的比较，我的问题很简单，就是中国现在的官僚集团，它的集体文化认同是什么？比如中国传统的士大夫，集体文化认同是儒家文化，在父母的儒家教育下成长。香港公务员有一个非常明确的集体文化认同，他们都是英国殖民教育培养的。中共原先干部的集体文化认同是传统的马克思主义、毛泽东思想，现在经历了三十年的转变，什么是他们的集体文化认同？他们背后的集体文化认同到底是什么？

评议六：心里总想着要让西方人满意

我觉得比较奇怪的一点是，我们总说政治体制改革滞后，官方本身也在讲这个话。我在香港有一次曾经反问老外一个很简单的问题：政治体制改革滞后到底是什么意思？这个话可以很简单地讲，一个国家三十年经济改革取得这么大的成就，你突然说这个政治体制没有正当性，那么你说的这个政治是什么意思？你这个政治显然不是和日常生活联系在一起的政治，你这个政治是在另外一个极端里。那么你要谈政治，到底什么是一个好的政治？这就说不清楚了。本来这是很简单的道理，可以讲通的。这可能反映出，中国现在对

于改革在自我推论上有一个很奇怪的逻辑。按照常理来说，任何一个政府，不管是什么样的政府，三十年的持续增长，我们暂时不说六十年，三十年持续增长这么大的一个经济成就，它应该是一个不断的自我确认的过程，这是不需要说的。但是我们现在变成了，经济改革搞得越好，在政治上和文化上反而越不自信。你所有的成功好像都是西方的功劳，好像是因为你是跟着西方走的，不是你自己做得好。这是非常奇怪的。

这个问题怎么把它颠倒过来，是一个很大的问题。因为这并不仅仅是西方在说，官方本身就不断地在说，再给我们一点时间，云云。“再给我们一点时间”是什么意思？十年、二十年、三十年？什么意思？是不是十年以后你准备像戈尔巴乔夫那样把自己瓦解了？平心静气地讲，如果说中国的人权状况还有待改善，中国政治还有很多问题需要改善，比如说监狱犯人的待遇问题这些具体的人权问题，这都可以谈。这是每个国家都存在的问题。但是问题就在于，所有的问题动辄就弄到基本的政治体制上来。哪怕他今天摔了一跤，他也骂政治制度，一个鸡毛蒜皮的事情都会弄到体制上来。我觉得这是中国现在最大的问题所在。（王绍光：其实这个不涉及基本的政治制度，就是一条，有没有竞争性的选举。）但是麻烦在于这个语言非常模糊。我现在发现一个很简单的问题，比如三个副局长，一个人当了局长，另外两个都说这是不民主。只要他自己没当上，肯定就是不民主的。

我觉得，中国虽然有很多问题，有的问题很急迫，比如失业的问题，等等。但严格说来，中国只有一个问题，就是从1949年以来建立的这个基本的政治制度——一党执政、多党合作、人大政协这样一个制度，是不是可以成为一个被民众广泛认同的现代体制？和美国的两党制、欧洲多党制是同样的。说一个很简单的问题，每次英国人和我说民主政治，我会说，shut up（闭嘴）！你们的君主制怎么解释？不要跟我说什么君主立宪，毫无意义嘛，立宪就立

宪，这么多纳税人的钱养一个女皇，符合哪个现代观念？既不符合自由，也不符合民主，也不符合法治，也不符合平等。英国今天，所有的皇家档案，在任何情况下，女皇不让你看，你绝对看不了。我们知道，1994—1995年左右，英国女皇又开始交税了，完全得益于一个历史学家的考证。他的考证不是说，女皇应该交税，而是说，从前是交税的，怎么就莫名其妙的，因为下议院的所有议员要拍皇上的马屁，糊里糊涂就不交了。他去查皇宫的档案，一律不开放，没有任何法律要求把皇家档案馆打开。他们有御用历史学家，皇室的所有资料都通过御用历史学家，都是官方的。英国的最高教授叫"钦定教授"，regius professor，这都是要表明君主制在英国深入到一切生活细节中，每时每刻都不会忘记君王。

我觉得这里面有两点，一是你可以反驳他的所谓民主。但是另一点，恰恰说明了英国政府的高明——它不是一个抽象的君主制。如果是抽象的，女皇有什么理由存在？而且花了纳税人那么多的钱。但是如果没有这个君王制度，英国政治就垮掉了，英国的identity（身份认同）是维持不住的。所以，这是英国人的经验所在，并不是他们愚蠢。如果只是政党轮替，一会儿工党、一会儿保守党，英国不可能维系它的政治认同。英国整个的政治认同都是基于它的王室的。你去查查看英国的历史纪年，英国君主制好像从来没有中断过似的，尽管中间克伦威尔时代废过君主，但历史纪年仍然用的是被杀君主的年号。从十六世纪、十七世纪，一直到现在，所谓英国的共和主义者，和全世界其他地方的共和主义者都不一样，因为通常共和主义首先意味必须废黜王权，但英国的共和主义则多数都并不主张废黜王权。我觉得，这是英国政治经验非常重要的一点。他们认为，政治的最大根本是植根于它的历史和文化中的。只有这样的一个东西维系住了，所有国民有一个共同的认同，才能在这个共同体内讨论分歧。否则，这个分歧可能把国家彻底分裂。（潘维：所以你的回答是，政权正当性的根本就是主观的大众认同。）我觉得，这

并不是来自某一个抽象的原则，抽象的原则本身要由历史来提供。但是现在困难的是，中国的社会科学，或者中国的思想界，往往是从抽象出发的。我并不主张纯粹从辩护的角度去为这个体制辩护，而是从很实际地历史地去看，这样一个一党执政、多党协商的体制是不是基本符合中国的国情。从这个体制的产生来看，1949 年，在中华民族的文明制度瓦解了半个多世纪以后，中国重新奠定一个基本的政治构架。这个构架，现在包括人大在内的很多研究表明，在 1950 年代第一次制宪的时候，经过了相当大的一个全民参与，相当大的一个讨论。（潘维：我也听说了，志愿军在战壕里还在讨论。）是的。1950 年代初那样一种全民政治讨论，除了当时被打击的反革命以外，每个人都积极参与。这样一个大规模的讨论下，产生出一个基本的构架，包括政治协商会议，包括最高权力机构是人民代表大会，包括在共产党领导下的多党合作制，等等。这样一个体制是不是能够成为大众认同的体制呢？这个问题现在不容易得到平心静气的讨论，可能有两个问题值得探讨。一个是腐败问题，如果十年之内首先能够治理体制的腐败，基本上达到香港和新加坡的水平，那么对这样一个论证大家是可以有信心的。在这个问题没有完全解决之前，每个人心里都不是很踏实，很难去讨论它，论证它。但是新加坡和香港提供了两个很好的例子。腐败无非是权力没有受到有效的监督，而新加坡和香港做到了有效监督。我们比较一下从前的亚洲四小龙，台湾是最典型的，恰恰是按照西方的标准民主化，但是今天贪腐问题严重。而除了中国大陆以外，亚洲两个非民主的国家和地区，一个是新加坡，一个是香港，虽然没有实现民主，但是它们的 governance 是最好的，而且做得最好的就是廉政。

还有一个问题是对权利的保护，在对政府的监督批评方面逐渐发展以后，比较能够保护反对派的权利。反对派你可以批评，但是你不能挑战最基本的宪政制度。这个界限我觉得是可以经过一个公共讨论的过程的。任何国家都是有界限的，你的行动不能直截了当

地颠覆正当的政府，这是不允许的。

而且史天健刚才说的是对的，官方确实一直在说，中国不能照搬三权分立。三权分立是什么？英国本身就不是三权分立。这是西方学术界已经清楚的事情，而我们一开始就搞错了。英国不搞三权分立堂而皇之，没有一家英国法院可以判它的下院任何一条法律非法，绝对不存在这个问题。而下院如果不同意，可以废掉任何一个法院的判决。英国现在最大的问题就是，加入欧盟以后，欧盟的基本人权法院与英国的基本宪政体制发生了一个很大的冲突。这也是为什么英国在加入欧盟的问题上犹豫不决的原因。而且有一个很大的危险，如果绝大多数欧盟国家都认为英国应该废除君主制，怎么办？

总之，目前的改革话语给我们大家一种感觉，官方经常也说一些这类的话，给我一点时间。没有必要说这些，这样是不好的。“给我一点时间”是什么意思？给我一点时间让我自杀？1996—1997 年我写“一党执政下向民主过渡”的时候，曾经设计过好几个全国选举的方案。我觉得有一个问题仍然无法解决，无论哪一种方案都无法解决。很简单地讲，一个新疆就很麻烦，不管用哪种方式。如果按照英国的选举方式，不是直接选总统，通过议会选举，新疆怎么办？这是一个非常大的麻烦。有一点我们可以明确。政治理论认为，民主是有条件，是有前提的。比如说，中国现在不管采用哪一种民主，都不能以国家分裂为代价，不能导致族群流血冲突。而这个问题在所有的第三世界国家都存在。族群冲突非常严重的国家，伊拉克是最典型的例子。所有西方政治学家都明白，逊尼派和什叶派的人群是不会变的，它不可能符合真正意义上的民主。民主选举的真正含义是，通过公共讨论，每个人的政治 identity 可以 shift（转变）。而当所有的 identity 都是固定的时候，人数一个百分之四十，一个百分之六十，你的选举结果是一样的。所有搞政治学的人都说，如此聪明的美国人做了这么愚蠢的一件事情，非要把什叶派弄上去，明摆着是在制造族群分裂。这也是为什么美国迟迟撤不了军的原因，

一撤军就没办法建立秩序。

从马基雅维里开始，任何再坏的政治，也必须能够确保国家不分裂。你在确保国家统一、大的族群冲突能够避免的情况下，才能搞民主。中国这么多人谈选举，没有人研究过中国如果要选举应该采取什么选举法。现在宪法的制定，最难的就是选举法。法学院一年级的学生，教他一个礼拜他就可以写宪法，很容易，麻烦的是选举法。我最早注意这个问题是波兰，整个苏联东欧转型，唯一一个有民主基础的就是波兰。一方面有团结工会，有劳工的基础。另一方面，华沙的知识分子当时是一流的人才。但是你发现，东欧转型后，波兰是制宪最晚的国家。因为选举法一出台，马上就大冲突，团结工会立即分裂。选举法直接决定利益分配，相当程度上决定了哪一个人可以当选。没有一个选举法是公正的，不可能公正，一定是有偏差的，只不过这个偏差需要社会总体是能够接受的。（王绍光：这个问题有一种办法解决。加拿大的 British-Columbia 用抽签的方法，找一些随便什么人来讨论决定。他们已经做了。）美国最近的电影《关键一票》非常有意思，讲的就是 2000 年的选举，把它戏剧化，全美国的投票结果都取决于一个人的票。那个人让他女儿去帮他投票，一停电，把他的票变成了无效票。特别有意思的是，他是一个白痴类型的、完全不关心政治的人物，两个总统候选人，一个是在位的，到后来他说什么就是什么，可他根本不知道是怎么回事。他女儿只有十二三岁，知道一切事情，比如说，美国人最知道的，你是 pro-life（尊重生命），还是 pro-choice（尊重选择）。他不懂这个区别所在，而他的票又是关键一票，结果他随便一说以后，人家以为他是 pro-life，又是关键一票，然后民主党自由派候选人必须赞成反堕胎。另一个问题，右派又必须赞成他的选择。这个电影非常有趣，整个暴露了选举制度的荒谬性。这种电影中国应该好好放放。中国现在大家抽象地讨论民主，而不是讨论选举法的制定，这没有意义。

坦白说，我们中国是有选举的，问题是我们的领导人得把它当回事。其实每次选人大代表，每个小单位都很在乎，能不能当上人民代表的推选人都是很难的，并不是说这个选举是完全不相干的。现在要做的，是把我们现有的选举加以完善，不能人家一说什么，我们自己就把它当成没有。为什么我们有些领导人，有时候顺着人家去说？我觉得是整个社会有个心态，就是希望让西方人满意。问题是，我们必须问自己，我们到底要怎样，他才能满意？如果深刻地想过这个问题，你就明白了，那就是，你自己自杀了他才能满意。也就是说，他是不可能满意的。这个问题必须要想清楚。俄罗斯把自己瓦解的时候，大家都说它走向民主了。俄罗斯总算彻底了吧？西方一个不高兴，它又不民主了。俄罗斯现在有议会，有选举，竞争性选举都做了，按照西方的标准，它是民主国家，还是不民主的国家？人家现在不认为俄罗斯是民主国家，他只要不喜欢你，你就不是一个民主国家。所以回答潘维刚才的问题，谁说了算？就是西方说了算。

我们实际上太低估中国崛起对西方人的心理冲击了，这是他们绝对不能接受的。最近有人到港大做了个讲座，题目叫“West falling，East rising？”（西方衰落，东方兴起？），非常反映西方人的心态。你可以想见一个西方的 liberal（自由主义者）会怎么说，很简单，他一定说，东方确实崛起了，但不等于西方衰落。这是肯定的。由于这样一种非常不平衡的心态，他一定会不断地制造各种各样的矛盾。这个问题是两方面。一方面，我们自己知道中国要怎么样。但另一方面，他这样不断地说些叽哩咕噜的话，我们是不能忽视的。因为任何一个过渡时期，你去看美国，1900 年前后的整个过渡期，经济混乱，道德腐败，社会沦丧，远远比我们现在厉害。某种意义上说，如此大的转型，这其实是不可避免的。当然我们不是说，这样一个情况，中国应该允许它，我们希望尽可能不要这样。但是当西方人拿这个来说事儿的时候，我们头脑一定要清

醒。现在很多学者，包括领导人，存在一个心理，成天想着怎么能让他们满意。我觉得，一定要打破这种想法，你是不可能让他满意的。很多事情，他现在假装文明，不能 put on table（摆在桌面上）。他不可能明说，你中国崛起，我们很不高兴。这个话很差劲，他说不出来，心理就更加懊恼，于是他就叽哩咕噜，叽哩咕噜，叽哩咕噜。所以，我们一定要清楚，他永远是有话说的。

晚清描述中国一句最流行的话是，三千年未有之变局。中国文明有史以来，从来没有像今天这样对西方文明冲击这么大。西方自现代文明以来从来没有受到过挑战，他们现在确实有一种非常强的 frustration（挫败感）。美国前财长萨默斯有一句话，最近成了西方很流行的话。他说，二三百年以后写历史，“9·11”、伊拉克战争都不会是历史上重要的事情，21 世纪唯一重要的事情是中国的崛起。所以，我们实际上不大清楚中国崛起对西方人的心理冲击。我们中国人非常 naïve（天真），以为大家都很高兴中国崛起。没有人高兴你崛起，你要想想你自己是什么：你又不是西方文化，你又不是基督教，你还是共产党，希望你完蛋还来不及呢，你还崛起？！怎么连这点事情都不明白？所以，我觉得，我们不要被西方说句“崛起”就飘飘然。人家在十六、十七世纪崛起的时候，并没有觉得自己是超过了中国。那时候没有中国，没有这个问题。西方历来是自我为中心的，很长时间和中国没什么交往。它唯一重视的是伊斯兰，伊斯兰已经打到了匈牙利。为什么波兰、匈牙利老想成为西方政治的中心？是它们挡住了土耳其，挡住了伊斯兰人。西方人眼里的东方并不包括中国，东方就是伊斯兰。伊斯兰衰落以后，现代西方最凝聚的五百年，从来就没有人挑战过它。所以我们对这种心理要充分理解，体谅人家，人家发点牢骚我们也不要计较。但是我们也不要想怎么让他高兴。你怎么让他高兴呢？你就比他更富、更强，就是让他更不高兴。更不高兴以后，不高兴就成常态了，就没有什么可不高兴的了。只有做到这点才能让他们变得高兴了。这个问题一定

要想清楚，如果不想清楚会非常麻烦。现在我们的领导人似乎没有想清楚，整个知识界没有想清楚，结果弄得老百姓也没想清楚。

还有一个问题，我是比较担心的。现在因为这样一个问题没有解决，中国出现了很多很多的民主思路，有些是不符合基本政治常识的。比如，很多地方在推举副局长，这不符合政治常识。局长不是选举的，副局长选举，你局长怎么领导他？任何一个国家的政治都不可以这么搞的。比如最近奥巴马的整个行动，所有人都非常担心他，但他为什么可以这么做？唯一的一点是，美国总统的权力是绝对的、至高无上的，否则他现在是在玩火。我们讲 power（权力），power 是个很重要的东西，是人类社会最基本的问题。那他这个权力来自于选举，你是任命的，你官大一级的人实际握有的权力不比他大，你连执政都无法执政。这是很糟糕的一点。

还有一点，我们现在脑子里充满美国式的选举，一选就选行政长官，这是错误的。你看英国的议会选举，是不一样的。我们应该集中考虑县人大、省人大的选举，应该集中在人民代表的产生方式上，行政长官就是要任命。而且如果以后省人大一级选举的话，必须考虑省长由国务院任命，法国从前的大省总督就是这样的。（王绍光：选行政首长实际上是违反宪法的。）但是都在试呀。这个问题的麻烦是，我们总是在模仿其实不懂的东西。改革是什么？改革是完善制度。什么都废除是不符合基本政治常识的。（潘维：现在有些人的观点是，中国的宪法就不好，不好就是因为没有宪政，没有宪政就得有宪政。）我们现在讲法治，就必须讲这个问题。法如果没有被法律推翻，就必须执行，否则就是违法，就必须抓。违法必须抓嘛，而我们现在违法是不抓的。（潘维：所以中国更自由。）中国当然更自由。中国人对自由的理解是完全错误的。美国人的自由是有很多约束的，不是可以随心所欲的。

中编

第二次思想解放

从第一次思想解放到第二次思想解放*

这次金融危机以后，我觉得中国可能无论“左”还是“右”，会形成一个新的共识，不管大家有多少分歧，至少我们在开始摆脱对西方模式的迷信，对美国模式的迷信。这就是我讲的第二次思想解放的内容，就是从西方和美国模式中解放和摆脱出来。但这个时候我们必须要特别强调第二次思想解放和第一次思想解放的关系，特别强调没有第一次思想解放，就不可能有第二次思想解放。

两次思想解放之间的传承

在第一次思想解放以前，我们很长时间以一种非常粗暴的、简单化的方式全盘否定西方，而第一次思想解放的最重要的成果，就是从这样一个对西方的简单化的否定和批判解放出来，转向大规模地学习西方，所以第一次思想解放的实质是大规模地学习西方。可以说30年来向西方学习的幅度根本是五四运动无法相比的，是有史以来从来没有过的。这是第二次思想解放的基础。如果没有第一次思想解放，如果没有这样一个大规模向西方学习，去重新看西方，那就不可能有我刚才说的第二次思想解放。在大规模向西方学习的时候，中国人逐渐提高自己的水平来判断和辨别，哪些西方的东西可能对我们比较有用，可能比较适合我们国情，哪些东西仅仅是一

---

* 本文刊于《21世纪经济报道》2008年12月29日，系根据2008年12月13日凤凰卫视“世纪大讲堂”播出的作者演讲记录稿整理而成。

些或者它那边有用，对我们并没有用，或者根本就是错误的。所以我认为要避免第一次思想解放以前那种简单化的批判否定西方，所有对西方的检讨应该是从实情出发，言之有理地考虑问题。

这个时候我仍然要强调第一次思想解放的重要性。特别是在早期，这个来之不易。为什么强调早期？真正讲“思想解放”的人实际都是很少的，他一定是少数派，如果和大家想的都一样，谈什么思想解放。思想解放一定意味着前期是异端，被看成非常大逆不道的才叫思想解放，和所有主流、统治者和主导者潮流观念是完全不一样的，这才叫思想解放。所以第一次思想解放的时候，实际上它并不是仅仅从 1979 年开始，因为实际上从文革初期、中期、晚期，都有很多，很多人为此付出了代价甚至是生命的代价。我可以举个人的一个例子，说明这种束缚的存在。我在学术界出道时翻译的一本书叫做《人论》，那时候还在北大念研究生。这本书不像现在大家随便可以翻译，当时有个规定，卡西尔《人论》在范畴上叫现代西方资产阶级哲学，立项很严格，老先生们先推辞了；后来出版的时候还要加一篇序言用马克思主义思想加以批判。这样一个小事情就非常难，向西方学习有大量的非常困难的问题。但是思想解放运动的开展，确实进展非常快，成效非常大。我翻译那本书是 1983 年，到 1987 年卡西尔另外一本书《语言与神话》翻译出来，让我写序言，那时研究完全自由了，在纯学术领域，西方哲学领域禁区几乎已经没有了，我可以完全按照自己的想法，根本不用想如何应对外面的情况，可以放开地写。

今天谈对西方的批判、审视、检讨，和第一次思想解放以前那时候简单化地否定西方是完全不同的。这是在相当深刻地了解西方的基础上，来甄别、判断，根据自己的眼光来看他们各种各样的模式和理论，看它们和我们中国的相似性到底如何。我们平常说“西方”这个概念往往过于笼统，因为西方本身不是一个东西，西方本身有无数多的理论、潮流，所以我们说要摆脱的时候，很可能我们

主要指的是在某一段时间内占学术上风的潮流。这个必须要分辨清楚。否则我觉得会导致一种毫无意义的论辩和互相指责。

为什么需要第二次思想解放？

中国思想界的第二次思想解放1990年代初就开始了。现在在香港中文大学和清华大学任教的王绍光教授，发表了一篇非常重要的文章《建立一个强有力的民主国家》，他当时刚刚从康奈尔大学毕业。我们现在不大能够想象这篇文章是非常非常反潮流的一篇文章，他强调的是，在向市场化过渡的同时，并不是要弱化国家，而是要强化国家；而我们需要建设民主，但是民主并不与强大的国家相矛盾。今天大概很难想象这篇文章在当时多么反潮流，不仅和中国当时整个思想界主流完全背道而驰，而且和整个世界思潮是完全背道而驰的，因为整个世界的思潮都是去国家化，去政府化，政府管得越少越好，让市场和公民社会去管所有的事情。今天提起这些事情，并非是说要为一些人歌功颂德，也不是要重新挑起争论，而是说现在是2008年，在一个历史背景下重新看这些问题，可以看得更心平气和一点。

从国际的角度来看，我认为这也是中国思想界非常不得了的一个突破。从西方学术界来说，2004年出版了福山一本书*State Building*也就是《国家建设》，这个福山也就是1989年提出"历史终结论"的福山。福山仍然在解放思想，"历史终结论"早就破产了，他没有停留在1989年。福山认为，20世纪七八十年代华盛顿共识和新自由主义的思潮造成了国际政治的瘫痪状态，即使勉强还在起作用的一些地方，那些国家的政府能力都在大规模地下降。这实际上是90年代以来全球化一个普遍性的趋向。但是我觉得福山到2004年提出来太晚了。以我的了解，在西方学术界比较早提出这个问题的是芝加哥大学的霍尔姆斯（Stephen Holmes），他现在到哥伦比亚大学去了，当时是1994年，要比王绍光晚几年。1994年曾经在芝加

哥大学开过一个很大的会，主要讨论苏联、东欧转型的问题，四个主要学者发言，后来出了一本书《后共产主义转型问题》。所有其他人都是谈自由市场、公民组织、非公民，好像这些问题就可以代替国家，只有霍尔姆斯一个人认为，在苏联东欧这样一个大转型之后，最严重的问题是无政府的问题，是如何重建国家权威和政府职能。如果没有这样一个国家职能权威和政府职能，自由市场也不能有很好的作用，公民社会很可能变成黑社会，在没有国家的情况下，它的权利是不正当的。福山的这本书提出的中心问题也是，非政府组织不能够代表国家和政府的权威，因为他们只有在一个有效运作的国家体制和政府权威下，才能够扮演他们可以扮演的作用；妄想所有自由市场可以取代政府的经济职能，妄想非政府组织、公民组织可以代替国家，会把整个人类推到非常危险的灾难地步。霍尔姆斯在 1994 年的发言根本没有什么人重视。

所以我要强调的是，中国的情况很不相同，从 1990 年代初开始就有一拨人开始在想这些问题，而且在中国的讨论中是起了作用的，至少挑起了极大的论战。这个论战的结果实际上是，这样一些观念得到了越来越多的人支持。我仍然强调重要不在于谁对谁错，每个人的具体观点都有可能有对有错，可以争论，重要的是有这样一个思想，在很早就有人开始在想这样的问题。这些问题需要引起我们重视，包括这次国际金融危机西方各国政府大力干预市场，甚至大力推行国有化政策。而 1997 年亚洲金融风暴的时候，西方的国际货币组织、银行系统的建议，就是让政府不要去干预，而且把政府的不干预作为国际援助的条件，结果严重地破坏了一些国家，马来西亚前总理马哈迪尔成天抱怨，马来西亚三十年的建设毁于一旦。

所以要强调第二次思想解放的重要性。也就是如果没有第一次思想解放不可能有第二次思想解放，但是如果没有第二次思想解放，我们不可能有中国道路。我们对于西方不是无条件的盲从盲信，而是用中国人自己的头脑去分析和看待问题，否则我们会沦为一个跟

屁虫，而且跟着走可能会带来灾难。如果没有第二次思想解放，我们大概也根本不可能思考中国道路的问题，第一次思想解放很可能变异成一种心理态势，似乎我们整个改革方向和发展方向就是变成今天的西方那样。所以我现在认为，中国社会科学各个领域应该建立自己的改革学专业，我们的改革没有很好地被研究。西方的理论模式非常多，解释能力似乎很强，但我没有看到一家能够合理解释中国经济改革为什么比较成功。我们三十年的势头不可阻挡，虽然出了很多问题，但是三十年改革的成就是一个实情，这些问题我觉得要中国人自己去研究。

这就提出了中国道路的问题。说模式可能僵化了一点，因为中国的发展速度实在太快，往往前五年做得对的事情，后五年做就是错的，解决一个新的问题，同时会引发另外一个问题，就要用另外的方式去解决，需要不断地思想解放，不断地创新。但是是不是有某种中国道路的出现？

中国道路不可设定框架

有位英国人 Mark Leonard 2008 年初出版了一本书叫 *What does China Think*，《中国在想什么？》，或者《中国怎么想？》，书很小。这本书今年在伦敦和纽约上市以后，受到非常多的关注，包括索罗斯和西方政界。西方的国际战略家特别注重这本书。因为这个作者本人既不是西方的左派也不是西方的右派，也没有任何倾向新左派的嫌疑，他是西方新生代国际战略分析家，英国前首相布莱尔建立的智库——欧洲研究中心的主任。他在 2005 年出的一本书比较有名，叫《为什么欧洲能领导 21 世纪？》，主要内容是比较美国和欧洲。他认为冷战结束之后，21 世纪的世界有两个模式，美国模式和欧洲模式。他认为对于以后的发展而言，欧洲模式比美国模式更具吸引力，而美国模式会逐渐衰落。他的论据相当多，比如美国主张单边主义，而欧洲主张多边主义，等等。这本书出版之后，他突然

发现这本书整个有问题，前提有问题，因为这本书的前提很简单，他仍然认为21世纪仍然是西方塑造这个世界，21世纪的人类世界仍然是由西方来塑造的，只不过西方现在出了两个模式而已。

他突然发现整个前提预设受到非常大的挑战，他看到一个庞大的中国，而且他的直觉是，中国已经形成了一个模式。所以他从2005年开始不断地跑中国，而且他原先以为到中国，两个短期旅行就能搞清楚问题了，但是到中国以后越看越复杂，不断在跑，而且越跑越心惊胆战。他第一次找我大概是两三年前，说他第一次访问中国社科院，整个被震住了，当时中国认为他是布莱尔的智囊，所以接待规格比较高，社科院副院长亲自接待他，随便给他介绍一下中国社科院的情况，有50个研究所，260个研究室，4000名全职研究人员。他当时听了在一个大沙发里想缩进去，因为整个英国的智库人员就1000人左右，全欧洲的智库人员还不到5000人，全欧洲加起来相当于一个中国社会科学院，他说美智库人员也不超过10万人，整个西方的智库不超过10万人。而他马上了解到中国社科院仅仅只是其中一家，还有中央党校，每个省有社会科学院，各个政府都有那么多政策研究室，他当时觉得非常可怕。当然所有中国人都会跟他说我们研究水平不高，他说不管研究水平高不高，有这么多人就很可怕，而且最可怕的是我们不知道他们在干什么，不知道他们在想什么，所以书名叫“中国人想什么”，“中国怎么想”。他提出了一个概念，认为中国已经形成了一个完整的全球化图景，有一个名字叫“有墙的世界”，这个是对应西方的模式（也就是所谓的扁平的世界）。他觉得托马斯·弗里德曼那本书《世界是平的》比较重要，一般的国家都会面临一个悖论，你要吸引全球资本，要让全球资本进来，都会面临主权国家控制力被削弱的问题；抵挡不过它，就必须向它做妥协和让步。中国大量引入外资，获得全球化的各种好处，但是并没有导致中央政府能力的衰退和衰弱。

第二点更有趣了，他非常关心中国的政治发展，他说所有西方

观察家首先注意的是西方能够了解的中国政治发展。大家都知道，有村庄选举，党内选举，他非常灵光地注意到，如果要看中国的政治发展，第一要去重庆，第二要去浙江一个很小的叫泽国的地方。我也是从 Mark Leonard 这里才非常吃惊地知道一点。西方民主理论现在最先进的一个理论，就是詹姆斯·费什金（James Fishkin）的理论，它的实验地竟然在浙江温岭泽国一个很小的地方，而且他本人就在那里指导。我是杭州人，原先并不知道。所以我觉得他们这些人有时候知道我们不知道的事情，因为他们很关心。还有一个重庆，重庆相对比较简单，因为重庆非常大，重要的公共政策通过各种方式去做公证会，可以是电视，可以是网络，可以是民意代表和政府，大规模的公共听证会。Mark Leonard 认为这些可能是中国今后政治发展的道路。他说西方人从来没有想过中国人在想什么，因为西方人有一个想当然的预测，所有非西方包括中国只有两条路，或者你照我的想，你不照我的想肯定要灭亡，所以他没有必要去想你在想什么，他就是看你是不是按照西方的想法在走路。他每天都在看，在想多少程度像西方一样在做。Mark Leonard 认为中国是第一个并不照西方这样想的国家，但是她不会灭亡，现在不会灭亡，将来也不会灭亡。2005 年以后他认为至少有三个模式在世界上出现，而且他认为，最大的可能就是，对于非西方国家来说，中国这个模式的吸引力可能要远远大于美国模式和欧洲模式。

我在这里引用并不表示全盘赞同他，而且我认为，中国知识界在谈中国模式方面，实际上比西方学者要谨慎小心得多。这可能也是好事。西方学者往往提出中国模式，前两年“北京共识”在西方引起很多关注，在中国大家都很不以为然。其中有很多原因，我们大概确实面临一个问题，中国现在很长时间对自己不自信，我们还总是在做学生。我觉得至少做简单小学生的时代已经过去了。中国现在并不是说对西方闭起门来不看，这个是不可能的。实际上要求的不是一个简单化学习过程的结束，而是要更深入地研究西方到底

怎么样。很多研究还没有真正开始，因为原先我们总是在找一些比较简单的模式，找到一个简单模式就不加分析地百分之一百地美化和追捧它，其实每个模式和制度都有它的问题。摆脱了这种迷信以后，对于个别制度我们反而可以会看得更清楚。

现在中国人确实到了一个需要全盘重新回过去看的时候，包括我们三十年的改革，包括建国六十年来的历史，包括一百年的历史，包括我们以往形成的对中国几千年文明的看法，都有必要重新看。这是我讲从第一次思想解放到第二次思想解放的中心意思。

重新阅读西方

（“西学源流”丛书总序）

上世纪初，中国学人曾提出中国史是层累地造成的说法，但他们当时似乎没有想过，西方史何尝不是层累地造成的？究其原因，当时的中国人之所以提出这一“层累说”，其实是认为中国史多是迷信、神话、错误，同时又道听途说以为西方史体现了科学、理性、真理。用顾颉刚的话说，由于胡适博士“带了西洋的史学方法回来”，使他们那一代学人顿悟中国的古书多是“伪书”，而中国的古史也就是用“伪书”伪造出来的“伪史”。当时的人好像从来没有想过，这胡博士等带回来的所谓西洋史学是否同样可能是由“西洋伪书”伪造成的“西洋伪史”？

不太夸张地说，近百年来中国人之阅读西方，有一种病态心理，因为这种阅读方式首先把中国当成病灶，而把西方则当成了药铺，阅读西方因此成了到西方去收罗专治中国病的药方药丸，“留学”号称是要到西方去寻找真理来批判中国的错误。以这种病夫心态和病夫头脑去看西方，首先造就的是中国的病态知识分子，其次形成的是中国的种种病态言论和病态学术，其特点是一方面不断把西方学术浅薄化、工具化、万金油化，而另一方面则又不断把中国文明简单化、歪曲化、妖魔化。这种病态阅读西方的习性，方是现代中国种种问题的真正病灶之一。

新世纪的新一代中国学人需要摆脱这种病态心理，开始重新阅读西方。所谓“重新”，不是要到西方再去收罗什么新的偏方秘方，

而是要端正心态，首先确立自我，以一个健康人的心态和健康人的头脑去阅读西方。健康阅读西方的方式首先是按西方本身的脉络去阅读西方。健康阅读者知道，西方如有什么药方秘诀，首先医治的是西方本身的病，例如柏拉图哲学要治的是古希腊民主的病，奥古斯丁神学要治的是古罗马公民的病，而马基雅维里史学要治的是基督教的病，罗尔斯的正义论要治的是英美功利主义的病，尼采、海德格尔要治的是欧洲形而上学的病，唯有按照这种西方本身的脉络去阅读西方，方能真正了解西方思想学术所为何事。简言之，健康阅读西方之道不同于以往的病态阅读西方者，在于这种阅读关注的首先是西方本身的问题及其展开，而不是要到西方去找中国问题的现成答案。

健康阅读西方的人因此将根本拒绝泛泛的中西文明比较。健康阅读西方的人更感兴趣的首先是比较西方文明内部的种种差异矛盾冲突，例如西方文明两大源头（希腊与希伯来）的冲突，西方古典思想与西方现代思想的冲突，英国体制与美国体制的差异，美国内部自由主义与保守主义的消长，等等。健康阅读者认为，不先梳理西方文明内部的这些差异矛盾冲突，那么，无论是构架二元对立的中西文明比较，还是鼓吹什么“东海西海，心理攸同”的中西文化调和，都只能是不知所谓。

健康阅读西方的中国人对西方的思想制度首先抱持的是存疑的态度，而对当代西方学院内的种种新潮异说更首先抱持警惕的态度。因为健康阅读西方者有理由怀疑，西方学术现在有一代不如一代的趋势，流行名词翻新越快，时髦异说更替越频，只能越表明这类学术的泡沫化。健康阅读西方的中国人尤其对西方学院内虚张声势的所谓“反西方中心论”抱善意的嘲笑态度，因为健康阅读者知道这类论调虽然原始动机善良，但其结果往往只不过是走向更狭隘的西方中心论，所谓太阳底下没有新东西是也。

希望以健康人的心态和健康人的头脑去重新阅读西方的中国人

正在多起来，因此有这套“西学源流”丛书。这套丛书的选题大体比较偏重于以下几个方面：一是西方学界对西方经典著作和经典作家的细读诠释，二是西方学界对西方文明史上某些重要问题之历史演变的辨析梳理，三是所谓“学科史”方面的研究，即对当代各种学科形成过程及其问题的考察和反思。这套丛书没有一本会提供中国问题的现成答案，因为这些作者关注讨论的是西方本身的问题。但我们以为，中国学人之研究西方，需要避免急功近利、浅尝辄止的心态，那种急于用简便方式把西方思想制度“移植”到中国来的做法，都是注定不成功的。事实上西方的种种流行观念例如民主自由等等本身都是歧义丛生的概念。新一代中国学人应该力求首先进入西方本身的脉络去阅读西方，深入考察西方内部的种种辩论以及各种相互矛盾的观念和主张，方能知其利弊得失所在，形成自己权衡取舍的广阔视野。

二十年前，我们曾为三联书店主编“现代西方学术文库”和“新知文库”两种，当时我们的工作曾得到诸多学术前辈的鼎力支持。如今这些前辈学者大多都已仙逝，令人不胜感慨。学术的生长端赖于传承和积累，我们少年时即曾深受朱生豪、罗念生等翻译作品的滋润，青年时代又曾有幸得遇我国西学研究前辈洪谦、宗白华、熊伟、贺麟、王玖兴、杨一之、王太庆等师长，谆谆教导，终生难忘。正是这些前辈学人使我们明白，以健康的心态和健康的头脑去阅读西方，是中国思想和中国学术健康成长的必要条件。我们愿以这套“西学源流”丛书纪念这些师长，以表我们的感激之情，同时亦愿这套丛书与中国新一代的健康阅读者同步成长！

2006年元旦

古典西学在中国*

中国的“古典西学”不是西方“古典学”的附庸分支

我们这次论坛的题目叫“古典西学在中国”，虽然题目是“古典西学在中国”，背后的真正潜台词是希望古典中学的复兴，或者更明确点讲，我个人认为在中国做古典西学的人主要是为在中国做古典中学的人服务的，也就是为中国古典学问提供一些来自西方的参考与借鉴。所以，中国的“古典西学”并不是西方的“古典西学”的一部分，而是中国学术界的一部分。如果这个位置不搞清楚的话，中国的“古典西学”会不知道方向所在。这是我要讲的第一个问题。

第二点我想讲的是为什么我们今天会提出一个古典西学的问题？大家都知道中国人从晚清以来的基本思想主要是受西方的影响，其实每个人都可以自己想一想，我们中国人老说中国是这样这样这样，你背后都有一个西方是那样那样那样，你头脑里有一个西方，然后你用西方来对照这个中国，无论是怎么一个对比，这是中国人的思想在近百年来的非常大的一个特点。西方人不会说他头脑里先有一个中国，然后再说西方怎么怎么样。如果我们每天都抱怨也好，评论也好，说中国是这样这样，你背后都有一个西方。所以近百年来，中国人对中国的认识在相当程度上是由对西方的认识所规定，

---

* 本文是作者在《开放时代》杂志社2008年11月举办的“古典西学在中国”论坛的发言记录整理稿，刊于《开放时代》杂志2009年第1期。

也就是对西方的每一次认识的改变，会带来我们对中国认识的一个改变。甚至我们可以说，近百年来，任何一次对中国问题以及中国本身的认识的重大改变，背后一定首先有一个对西学观念的突破。这是西学在中国这样一个场景下所具有的比较特殊的含义。

我们回想一下，近百年来的中西比较，不管是比较学术的，或者是比较日常的，基本上是一个非常不对称的比较，也就是说他的比较基本上是以一个近现代的西方来比较一个传统的中国。这是因为晚清以来中国在衰弱，到晚清末年，中国文明已完全、完整地瓦解，所以中国人有一种焦虑的心情，他事先蕴含着一个问题，就是要到西方去，也就是认为西方是比中国好，中国是向西方学习的。但在这样一个焦虑的比较背景下，很多问题实际上都被忽略了，比方说我们实际上并没有真正地比较过传统的西方和传统的中国。这是一个不平等的比较，不对称的比较。不对称的比较往往使我们对中国文明的看法变成一个相当片面的看法，我们先天地判定了中国文明的落后性、愚昧性，这样一来就导致我们对中国文明的自信心越来越不足。另外一方面我们也获得了其他的一些基本问题，比方说，近现代西方本身和西方古典的关系是什么？它是断裂的关系？是延续的关系？今天西方所谓现代化和工业化道路是从西方文明源头上就已经规定是如此，还是它是和西方传统本身的断裂所造成？这些问题在我们中国都没有得到重视和研究。

简单化学习西方的时代已经结束

我现在的看法是，随着中国文明在今天这个发展状态的推进，上述所有问题都需要有一个重新的想法。所以，虽然我们今天的这个论坛谈的是“古典西学在中国”，但它的目的是促进中国古典研究的复兴和发达，也就是说，我们今天做西学的人应该摆脱一种形态，即好像我们又要去制造一个西学的高峰，又要去找一个新的大师。我认为这样一个时代基本上已经结束了，中国人简单化学习西方的

时代已经结束了。从现在开始，中国人对整个世界的看法，应该从全球化下的中国文明去重新看待，这也会重新看到中国文明以往到底是如何。换言之我们今天需要重新认识中国文明，包括她从古以来的很多问题，也就是说近百年来我们对自己的文明的看法是带有偏见的，有片面性的，而这个片面性偏见是由一定的实在所造成的。今天重新回到古典西学，重新回到古典中学，我想它本身是中国文明复兴的一个部分。所以我想说虽然今天我们谈的是“古典西学在中国”，但背后的整个大的问题首先是看中国文明在当今世界上，在全球化的世界到底是处在一个什么样的位置上。我最近几年经常讲的一个问题是，现在中国文明的外在崛起和中国人的内在心态很不相符。也就是说我们并没有一种文化上的自信，即对中国文明目前达到的一个状况和对世界文明今后可能的影响并不清楚。

最近，我们香港大学请了一个小有名气的西方学者来做演讲，我说小有名气，因为西方人文科学现在没有大家，都是比较普通的学者，这个人叫 Ash，他是研究东欧转型的，他在港大的演讲题目叫做：“西方衰落，东方兴起？”他的副标题是“五百年来的挑战”。我们中国人会记得晚清有一句所有士大夫都会说的话，叫做“三千年未有之变迁”，也就是说西方文明从外在上打败中国，而从内在上从思想文化上则完全是中国士大夫对自己文明失去信心，是中国三千年以来，有文明以来最大的变迁。在香港，一个普遍的感觉是西方文明挣扎于五百年没有之变迁。五百年没有之变迁是说近五百年来西方文明一直对整个世界进行实际的殖民地的统治，而更重要的是它的内在性的影响，也就是说对人的思想、观念等各方面的影响。最近以来，西方研究中国有比较明确的变化，即以往西方研究中国基本上都是一些所谓的中国问题专家，我曾经一再说，在西方，相当长的时间内研究中国的人不会是西方第一流的头脑，因为他这个地位在整个学科里面是从属性的，他的问题意识是西方对宏观性总体的看法下然后影响到做局部的区域研究的部门。最近以来，在西方研究中国的人之中，比较特别的一个

突出特点就是，并不是“中国问题专家”，而是西方本身的研究宏观问题、总体问题的越来越多。这个当然表明中国在整个世界的逐渐崛起。我在这里顺便介绍一本今年出版的书，一个英国人写的书，题目叫做*What does China Think*？（《中国怎么想？》）。这个人叫做Mark Leonard，一个非常年轻的英国新生代的国际战略分析家，原先是英国前首相布莱尔所建立的智库“欧洲研究中心”的主任。这个人的第一本书比较有名，书名是：《为什么欧洲能领导二十一世纪？》，主要内容是比较美国和欧洲，他认为在冷战结束以后，在二十一世纪，世界上有两个主要模式，一个是美国的模式，一个是欧洲的模式。他论证说欧洲的模式要比美国的模式对于今后的发展更具有吸引力，而美国的模式会逐渐地衰落。他的论据相当多，比方说欧洲是主张多边主义，美国是主张单边主义；欧洲比较主张用外交和谈判的方式来解决全球化的一些争议和分端，而美国越来越倾向或者始终比较强烈地倾向使用军事手段来解决这些争端。所以他这本书在2005年出版，在欧洲影响非常大，对美国有一定影响。他在2005年写完这本书以后突然发现，这本书的全部论据、出发点都是一个问题，也就是说这本书的论据很显然就是他仍然认为西方的模式将主导、塑造二十一世纪的人类和世界的发展。他的基本出发点，他的基本的对世界的整个图景仍然是西方的。这本书出版完了以后他突然发现基本前提受到挑战，因为他突然发觉一个非常庞大的中国在崛起。这是他2005年的这本书结束以后开始跑中国的原因。开始跑中国的时候，一开始他也像很多西方人一样认为中国很简单，就去个两三趟，两个短期旅行基本上就可以搞清楚。结果他后来发现越来越复杂，他大概2005年来找我的时候我跟他开了个玩笑，他说他要研究中国，我说你中文又不懂怎么研究中国，他说，很幸运你们都懂英文。当时是因为他非常年轻，他现在只有三十多岁不到四十岁，但是他是西方新生代的国际战略家，他从西方和欧洲的角度来看待整个世界。所以，他这本书2008年在伦敦和纽约两地出版以后，受到西方国际战略界、金融界的人特别的重视，包括索罗斯等都是他

的主要推荐人，就是认为他这本书是所有要了解二十一世纪的人的必读书。但他基本上陷入了一个非常矛盾的心态。他对中国的了解可能比我们很多人对中国的了解还要多一点，他访谈了200多个人，从政界到商界。他认为我们中国人已经形成了一套我们自己的中国的全球化图景。他给它起了一个名字，我们中国人可以翻译成“有墙的世界”。这些人都不是中国问题专家，只是这些人都是原先是代表西方对全球问题看法的一些人物，都认为中国的崛起已经形成了二十一世纪最重大的一个实践。Mark Leonard这本书很有意思，它开头就说每个人的一生都有可能发生很多事情，但是等你死了以后绝大多数事情都不重要，他说，我相信我死了以后“9·11”这种事情今天看起来很大而以后不会很重大，只有一件事情是重大的，就是中国的崛起。中国的崛起可以与世界历史含义中的罗马等帝国的兴衰这样的世界大事相比拟。这是他对整个世界的一个看法。基本上他对中国当然还是批评，他们认为这个并不符合西方的模式。但他这本书本身也很有意思，就是说中国在想什么？他认为以往的西方并不会有这样的问题。为什么？因为西方人不需要想非西方人在想什么，因为西方一般而言对非西方国家有两个看法，你只有两条路，或者你照我们想的去做，或者你灭亡，包括苏联的灭亡等等，都证明了这一点。Mark Leonard之所以把他这本书名命名为：中国在想什么？就是说现在你必须想中国在想什么，因为第一，中国不会照你西方的去想；第二，中国不会灭亡。我觉得这个心理状态在弥漫，你们可以看很多西方的所谓战略家，包括小布什背后的战略家，都在提这样的问题。因为从前他不需要讲这个问题，从前他讲的很简单，就是我刚才讲的，他不需要想非西方文明非西方现在想什么，It doesn't matter，这并不重要，你如果不照我们的想，你一定会完蛋。但是，现在碰到中国的情况就很不一样了。

中国崛起的世界文明史含义

我觉得一个中国人不管研究中国还是研究西方，不管做哪一个

具体研究，我们需要有一个相当宏观的图景在我们自己心中，这是最大的一个问题。而且这个大的问题就是中国到底是什么并不仅仅是一个中国的问题，它是一个具有世界文明史意义的问题。当然，谁也不敢说，中国今后会怎么样。我觉得这是我们中国人对中国崛起的世界历史含义在心理上并没有做好准备，我们表现出来对我们文明的信心度，可能远比别人估计的要低得多。这个大概就是今后三十年五十年我们特别需要讨论的一个问题。

我刚才讲，对中国的具体研究，在西方，是以西方的总体意识对世界整体的看法为转移的，它并不是中国研究。我们现在可以想一下，随着中国文明的崛起，西方对中国的研究，包括对历史的研究，包括古希腊和对中国先秦的研究，现在已经有苗头了。我相信古希腊文明和中国古代的比较研究，在接下来的十年二十年会成为西方的一个热潮。以往的很多研究在今天已经不重要。若今天谁再来问为什么中国落后，这些问题恐怕不会再有很大的兴趣，因为它已经过去了。所以，所有的问题会随着这个整体氛围的变化而变化，而我对中国学者自己的问题意识的跟进，并不感到满意，也就是说我们对这样一个大时代的变化而可能导致的大学术的产生，我们敏感度不足。我们经常还听到一些非常传统的、古老的甚至在一个比较有训练的人看来是非常幼稚的问题，在不断地重复，占据了大量的篇幅。打个比方讲，“五四”运动的时候，你急着打倒孔家店，批判中国传统文化，可能表面是思想解放，但你今天还在批判中国传统文化，我相信只能表明你思想僵化，你没有重新去想新的问题。因为那些之所以要批判的理由、原因和要解决的问题，都已经过去了。今天的中国不是百年以前的中国，今天的中国也不是六十年代七十年代的中国，我们要想的是下面的十年二十年三十年五十年。

回到我们今天的题目“古典西学在中国”，中国人可能会认为，古典西学的研究当然应该以西方为准。但这是不对的。因为我们非常清楚地知道，西方人研究中国并不认为中国人研究中国一定比他

们强啊，他们凭借他们独特的问题意识，他们在中国研究方面往往做出比我们更好的研究。我相信，如果中国文明真正崛起，它下面带来的问题，今后的中国人在做西方的古典研究，包括古希腊罗马的那个时候，有理由做得比西方更好，因为他会带着中国人自己独特的问题意识。如果没有这样一些基本的信心，我们会发觉你对中国文明复兴的所有期望实际上都是空的，你的起点实际上是很低的。而这样，我们可能就要检讨为什么现在到处都在谈中国文明复兴，他的想象点仍然很低，比如说很少有人敢想我们中国人研究古希腊会比西方人研究古希腊强。虽然现在可能是达不到，以后，你敢不敢想这样的问题？你敢不敢想以后我们在各个方面都有自己的一套想法？我再举一个具体的例子，大家都在谈一流大学，我曾经问了一个非常简单的问题，什么叫一流大学？如果明天北京大学所有的教授副教授都是美国拿的博士，是不是表明一流大学？很多人认为这就是一流大学。这个叫三流大学！如果北京大学以后所有的教授、副教授、讲师都必须是美国的博士，而且年复一年，这叫什么？这当然就叫三流大学。为什么？什么叫大学？大学最重要的产品是人！是最高素质的人！如果你这个大学不能够生产出最好的博士生，而是你所有的教授都要从外面进口，那表明你就是个三流大学。从我们现在很多想问题的一些基本想法，都可以看出它对中国文明自我期许的起点是非常低的。但这可能会提出一个问题，就是为什么会如此低？我们现在经常讲文化创造，但所有的人都会感到我们的底气不足。底气不足很重要的一个原因就是近百年来我们在不断地诋毁、摧毁中国自己的文明传统，我们对自己的文明传统没有一个基本的敬意。我们做的西学研究，或者说中西比较，往往做一些非常简单性的比较，它的目的已经是事先确定的，就是它要证明西方文明比中国强，而这样的比较，往往是由一些对西方学术了解非常浅的人做的，因为对西方文明了解越深的人越不会这样去做。这是我基本的一个经验概括。

古典与现代

“古典西学在中国”这样一个题目，其背后的文化冲动，背后的问题我想仍然是一个中国崛起的问题。中国崛起现在已是一个在经济层面上、在外在层面上、在国际政治层面上的基本事实，但中国的崛起在文化上至多现在才刚刚开始。尤其是我觉得在所有的学术研究当中，有一个重新调整的问题，重新调整自我立场，重新去看，不要把我们以往形成的东西认为已经懂了，我们其实很多东西都还不懂。我们以往所接受下来的无论是对中国的看法还是对西方的看法，只能说是大有问题，包括对西方古典的看法。所以，做古典西学的人必须明白，你不要觉得我在做古典西学，我是搞希腊的，这都不是你炫耀的地方，否则就表明你无见识，表明你是不成气候的人。有气候的人应自觉地把古典西学的研究服务于一个比较强的问题，也就是说去重新看待中国，去重新看待西方。有很多问题，从前没有问的，必须现在问，比方说西方的古典和西方的现代是什么关系？中国的古典和中国的现代又是什么关系？

西方的古典在现代以后，基本上是处于一个不断被激活的状态。几乎西方的每一次思想转变，都会看到这些思想家的主要的方向是在重新介绍他们的古典，西方所有比较有原创力的思想家的一个运行方式是不断地返回原处，他们始终认为这是他们在去获取新的思想和学术灵感，去重新看待他们自己的文明。看罗尔斯搞的哲学史，他首先把西方的古代和西方的现代做一个截然的区分，认为古代和我们没有关系，他直接从西方的现代讲。这是他的一个取向，他对西方的古代和现代做出一个截然的了断，也就是西方的古代和我们基本上没有关系，也就是西方的古代和现代是一个断裂的关系，这是他背后隐含的一个东西。但是我们去看后果，整个美国八十年代政治学界的基本讨论是所谓群体和社会主义的变更，那么，整个返回到哪里呢？就是又返回到古希腊，整个一个回顾点是回到亚里士

多德的问题。而在经过这场辩论以后的主流自由派的，就是西方自由派的政治的基本问题变成一个康德与亚里士多德的问题，也就是说用亚里士多德去补康德，这样的一个基本路线是用亚里士多德来批判康德到现在。每个人对亚里士多德的理解可能都不同，但始终在用他们的源头来研究这些方面。整体来说，西方在古典和现代讨论的背后有一个基本问题，觉得现代是问题。这和我们中国人对现代的看法很不相同，西方的现代性始终伴随着对现代的批判，始终在检讨现代的东西，而在这个检讨当中，古典的传统往往成为批判性的支点。我们中国现在已经进入了一个非常复杂的现代社会，但是我们对现代社会本身的认识是什么，实际上缺少比较强有力的研究。九十年代以来，我们基本上把现代社会简化为现代市场经济的问题，而忽视了现代社会极端复杂的问题。我觉得我们对现代看法与西方不太相同，当然也可以理解原因，就是在相当长时间里，现代是一种我们所向往所追求的东西。这样一种对现代和现代社会的看法是错误的，而且会导致我们对从现代出来的很多问题束手无策。包括我们九十年代以来的辩论，很多都不能阐述这个问题。我们不能够了解现代社会是一个越来越复杂的社会，越来越复杂的社会就表明，现代社会在不断地产生它自己的问题。现代社会和传统社会的一个真正的差别就是现代社会越来越复杂，问题越来越多，而不是问题越来越少。但是我们在几十年改革当中形成了一种预设，就是我们老觉得，我们现在有问题是因为我们以往的传统知识还没有消除，这样会导致我们对现代社会认识的很多偏差。比方说，九十年代以来，在一个相当长的时间，人们不愿意承认市场经济本身是产生不平等的一个重要的机制，往往倾向于把我们现在不平等的问题归因为市场机制还不完善，是因为以往的种种制度问题。这样一种看法，我认为是不适合于现代的。

所以我们中国人在考虑古典和现代的时候，基本有两个可能性的选择，一个当然是比较主流的即基本上否定中国的古典，否定中

国人的传统。另外还有一个是简单地把中国的古典尽可能解释得符合现代。但是这样的话我们就会有些先天的弱点，它可能忽视了中国文明本身的特性，因为他先天性地认定了现代社会是好的，它导致了我们的现代社会没有一种像在西方那样具有相当深度的批判力的事情。

真正地去读古典的话，应该要求我们对现代本身有一个批判性的看法。现代本身是有很多很多问题的。所以我就回到今天我们的题目，虽然是“古典西学在中国”，但是背后隐含的问题仍然是中国文明在整个二十一世纪的全球文明当中，我们如何整体性去看待中国文明的基本取向和它的基本发展，这是我今天想讲的引言。我就讲到这里，谢谢大家！

文明对话：为什么？谈什么？怎么谈？*

主持人曹莉教授：各位下午好！我们今天在这里举行本学期《新人文讲座》的第四讲。那么，围绕“文明的对话与梦想”这个主题，我们已经分别请到乐黛云教授，陆建德博士，还有韦正翔博士做了前三场的演讲，他们各自针对文明对话的主题，讲演了文化的自觉，文明的自知之明，还有圆桌伦理的可能性。今天我们非常荣幸请甘阳先生给我们做演讲。甘先生目前是香港大学亚洲中心的研究员，他曾经在2005年作客《清华大学新人文讲座》，那次他在同一个讲台上做题为“大学之道与大学之用”的演讲，给大家留下了深刻的印象。今天是他第二次作客《新人文讲座》。甘先生这学期在清华还有一个特殊身份：他受清华大学的邀请，开设“莎士比亚与政治哲学”这门人文教育通识课程，受到校内外同学的热烈欢迎。实际上，他在清华的讲学，不但为通识教育课程提供了鲜活的经验和示范，还对清华的素质教育和通识教育是一个很大的促进。不少在座的朋友可能了解，甘先生近年来致力于推动国内的通识教育，他将素质教育和通识教育提高到民族复兴和建设“文明大国”的高度来认识和实践，表现出很高的文化远见与务实精神，很具启发性，另一方面，他长期以来对文明之间的对话和“中西之争”的研究与关切，恰恰很好地切合了他近来对中国大学之道的思考和实践性探

* 本文是2006年4月20日在清华大学图书馆报告厅的演讲记录稿全文。后以缩减形式收入《文明的对话与梦想》（胡显章、曹莉主编，清华大学出版社2009年版）。

索，非常难得，所以，我们今天当然很高兴听他讲讲："文明对话：为什么？谈什么？怎么谈？"好，我们现在有请甘阳老师。

谢谢曹莉教授，谢谢各位。我这个学期一直在清华大学讲课，今天这个讲座有点痛苦。因为我非常老实地说，对"文明对话"这个概念我自己不是特别感兴趣，不大感兴趣也就不大关心，也就不大多想，因此一般情况下，如果别的地方请我讲这个题目，我一定会推辞。因为和清华的合作关系特别好，所以就不大好推辞。所以就给了这个题目。大家看三个都是问号，这三个是我给我自己提的问题，假如我要讲文明的对话如果这样几个问题不搞清楚的话，我就不知道怎么讲。但是有些问题，不想是知道的，一想就更不清楚了。我们知道，柏拉图说什么叫存在，不问大家都知道，一问大家都糊涂了。西方还有个大思想家说，什么叫时间，不问大家都知道，一问谁都不知道。我一想："文明对话"这个题目，就很不清楚。所以今天的讲座有点特别，和我的其他讲座不一样，比如说我现在最关心的是通识教育的问题，假如问我通识教育的问题，怎么做，做什么，我脑子很清楚。我想我会一套一套地讲。我也相信对别人会有一定参考作用。但是这个题目一直到今天，我觉得还是很糊涂。所以今天讲座，这三个问题，并不是说我已经有了答案，而是多半都没有答案。我是作为问题提出来，可以大家来讨论。我相信在座很多人比我想得要多。我并不希望今天是我一个人讲，而是从你们这里学到一些东西。我先说明这一点。

我们现在回到文明的对话这个概念。文明的对话，现在非常流行，包括联合国前几年，还有一个"文明的对话宣言"，我个人的观察，可能最流行是在中国。西方或者美国也有一定的流行度，但基本上是学院的、少数人谈的话题。不像我们国家，官方、学界、媒体、学生谈，老百姓都谈。我个人也在琢磨，为什么中国人对这些问题这么感兴趣。别的地方未必有这么流行。但是文明的对话这个

概念非常好，因为它体现了很多美好的愿望在里头，但是如果追问下去，会有很多麻烦。因为第一，文明的对话很难定义，到底什么是文明的对话，我们会发现，或者文明的对话变得非常宽泛，或者文明的对话非常狭窄，而不大容易找到比较好的定义。打个比方讲，你说文明的对话，在中文语词里面，有点语病，比较确切地说，应该是文明间对话，确定有两个不同的文明，是两个文明的对话。文明的对话的意思是指文明间对话。文明这个词，本身就不清楚，各个地方对文明的定义就很不相同。你会涉及到，比如说到底世界上有多少文明，如果我们要和别的文明对话，我们要和多少文明对话？这些问题都会提出来。另外，文明的对话还是有一定限制的。比如我们知道，农业文明和城市文明是不同的，我们国家很需要进行城市和乡村的对话，但是显然不是当下人所关心的问题。所以我就不谈。我们大概会清楚，所谓文明的对话，模糊、笼统地讲，大概是指中国文明和非中国文明的对话，这样一来，有一个问题，什么叫对话？比如说我们清华大学，现在有很多外国教师，外国学生。我这次来清华讲课，隔壁是一个英国来的，在清华教理论物理，我们每次在楼道里碰到，都很客气，寒暄一两句，你也不能说这是文明对话，也不能说这不是文明的对话。因为现在你看，他们很强调，文明的对话很重要的一点是所谓 face to face，我和他在电梯里每天都 face to face，当然我和他交往不深，但是隔壁邻居，大家如果时间长了，很有可能，一起去酒吧里面喝酒聊天。聊一个晚上。因为我来自中国文明，他来自非中国文明，你不能说这不是文明的对话，但是这是不是就是文明的对话呢？我们大家会觉得太宽泛。我们大家还可以再想一下，有外国教师，有外国学生，在座的有中国同学，可能发展很密切的关系，谈恋爱，甚至结婚。那么文明的对话就到一个家里去了。是不是就是文明的对话？你不可以说不是，但也很难说这就是文明的对话。其实从前我曾经半开玩笑地说，文明的对话的极致就是广泛地推动不同文明之间的通婚，是最密切的对话。

但是通婚是否就是文明的对话的目的？你要追问下去的话，会发觉这不像想象的那么容易定义。

这里面涉及很重要的问题，谁是文明对话的主体？假定说是中国文明，我们有十三亿人，你不能说只有张三李四可以代表中国文明，其他人就不能代表。我们现在讲民主、平等，我们不能说工人、农民，他们不能对话，但是我们通常情况下，他们不大有机会对话，他们接触不到外国人。但是外国人即使很有兴趣和中国对话，很多情况下，他们并不懂中文。他也很少和中国工人农民交谈，所以我们这个文明的对话有重重问题。我们在座的，绝大多数都是中国文明的成员，谁有资格？在理论上说，应该每个人都有资格，你不能说你有资格，我没有资格，但是实际上不大搞得通。我们中国有十三亿人，怎么对话？这时候你会发现文明的对话从一个非常宽泛的一面走向很窄的一面。比如说，我这次来北京很遗憾，一家书店也没有去过。我猜想，书店有很多关于文明的对话的书。你可以去稍微翻一下，哪些人谈文明的对话最多。最主要的可能来自一个行当，搞哲学的。因为我正好是读哲学出身的，所以这些书我一般都不看。我并不认为搞哲学的人有什么特殊的资格可以进行文明对话。特别是，至少到我这个年代的，国内搞哲学的人，如果我不认识，我也大概知道他搞到什么样的情况。我打个比方来讲，中国留学是80年代开始，当然也有很多当时北大读哲学的人，出去留学了。美国文科的情况，哪些行当容易找到工作？最容易找到工作的是当代文学。因为当代文学有一个特点就是有很大的语言量，了解另外一个文明和文学也会比较多。所以这个行当通常容易找工作。在美国留学，哲学系的人一般不好找工作。因为美国哲学系至少到90年代还主要是分析哲学，它不需要人教中国哲学。所以你如果留学到美国，如果找到哲学系的工作，你可以去观察，没有一个在好学校的。都是很小的学校。我知道他们很多人从来不懂中国哲学，因为按照分析哲学，中国没有哲学。他们比西方人更极端，根本不认为中国

有哲学。但是最近几年，他们都开始搞中国哲学，因为中国地位上升了。在美国大量增设东亚系，各个系，比如哲学系、宗教系都开始搞东亚文明、中国文明。我曾经有个同学读了芝加哥大学哲学系，拿了博士学位，到一个小学校里工作。毕业两年后，打电话给我，问我一本什么中国哲学的书，可以简明、包罗万象地让他讲课。我说你搞什么嘛。他说：你不知道，现在不都搞多元文化嘛，现在必须教"东亚＆中国"。我想了半天，因为还必须是英文的，所以就只有冯友兰那本英文版的简明中国哲学史。我们留学去的很多人，从来没有做过中国哲学，现在都在做中国哲学。我现在坦白地说，中国哲学是要"泡"的，不是拿把快餐刀，割块肉下来，就可以谈的。大家都可以谈，"仁"是什么，"义"是什么。基本上这些东西我从来不看。很多都是我的朋友。我直截了当告诉他们，我从来不看这些书，这些文章。因为我很了解你，我知道你没有进去。我都不懂，你怎么可能懂？这句话说得有些托大，我的意思是，你要进入一个文明，是要长时间地泡在里面，现在这个全球化，大量提倡文明的对话、多元文化，等等，就会出来一些用意很好，但是搞到后来发现没有多大意思。文明的对话，我想这个概念没有人会反对，每个人都支持，但是这种概念通常最麻烦。因为每个人都同意。肯定很难说清楚，它到底是什么。到底什么是文明的对话？我们现在这么多干部、教师都出国，前两天，我给清华公管学院一些领导干部讲座，讲完第二天，他们就到美国去了，一帮中国厅局级干部，要到美国待半个月。干吗去了呢？文明的对话去了嘛。那不是文明的对话是什么呢？反正是一个文明到另一个文明里面去，广泛地来说，你不能说不是文明的对话，总算是 face to face，有所接触，大家看到你中国人多一点了解，但是你要是说这是文明的对话，会说这个没有多大意思。要定义下文明的对话，会发觉好像进入了比较专业化的水准，好像基本上是中国古典文化的人。

我提这个问题，并不是说文明的对话不好，我是说这个概念到

底是什么意思。因为某种意义上文明的对话无非就是我们从前讲的文化交流。不过文化交流换了一个新说法。文化交流，我们中国做得最好了，我们每个单位都有外事局，至少有外事办，大多数国家没有，因为他们没有那么多事情。所以我们中国一个是喜欢出去，一个是喜欢进来，我们恐怕是全球化搞得最好的国家。我这里要解释一下，为什么我一开始对文明的对话不是特别感兴趣。因为我某种意义上说是天天在做文明的对话。我在香港大学亚洲研究中心工作。这几年全球化越流行，我越累，因为来访的人太多了。成天搞接待。到香港的人大部分是到大陆打前站的。比如说突然最近我们发现，欧洲的很多小国家，比如丹麦、挪威，他们国家的商学院，有一个并不是明文规定的机制，商学院学生毕业，要有一个学期到中国去。问题是有个语言问题。所以他们就把一个学期分为两段，一段先到我们香港，上正式课程。因为香港大学用英语作为工作语言。所以我很不高兴，因为我觉得我的人格完全没有受到尊重。但是不管它，因为多了以后，都应付不了。但是学校很重视，因为很大的商机啊，他们来是要给钱的嘛。所以要把所有跟中国研究有关的人都要弄上去。我们就苦不堪言了。但是实际上，这是不是文明的对话呢？显然你不能说不是，但是你也不能说是。因为香港中文大学已经上了两次，他就说这个课千万不要当课讲，只能讲点段子，人家不是来听课的，人家都是玩来的。你这个东西很难准备，什么当代思想，当代中国文明啊，很麻烦，我稍微讲点正经的东西，大家就很不耐烦。无非有这样一个经历就够了，他们会说他们到过中国，他们不会说自己到的是香港。他肯定以后就业的机会就比较大。这个是比较特殊的情况。我在香港大学，每年要开十几次会。比如说我们开过两次中国和印度的远东会议。这个有点像文明对话，中国有个代表，印度有个代表。谈到最后都谈到边界问题去了。边界问题是不是文明问题？文明问题本身也很麻烦，到底什么是文明问题，什么不是文明问题？没有一个问题不是文明问题。每年我们要

开一次两岸问题的会议，中国大陆找两个人，美国找两个人，台湾找两个人，每年都有。大家分析一下。我搞得非常厌倦。对于增进文明了解还是没有增进文明了解我无法回答。只是多了很多工作，这是不是文明的对话？我说不清楚。

讲了这些以后，我要说明一下，我并不是说文明的对话概念不重要。非常重要。问题是这个概念很不容易明确。这概念，我们要问“为什么”。文明的对话这些年来成了广泛的接受的概念。任何一个观念的提出，一定是在不同程度上修正或者改进，或者反对前面的东西。如果不是这样，就不会知道这个概念在说什么。文明的对话概念是从西方来的。它确实很重要，很有进步意义。从六七十年代开始，意味着对现代化的一种修正。比较早的时候，七十年代初，不叫文明的对话。根据以往的现代化理论，比较明确有一个基本构建，基本的对立就是从传统到现代。是比较简单的历史进化论的图像。有很多种不同的表现方式。我们曾经在中学和大学所读到的都是历史进化论。从一个阶段到另外一个阶段，好像一个取代一个，旧东西都驱除掉了，人类不断进步。西方现代化理论和这个稍微有点不同，但是也是简单的进化论。假定现代化，人类基本上是共同的。现代化理论很重要的一点是，所谓的世俗化。这些基本理论构架，在六七十年代发生很大的动摇。并不是像人们想象的那样，从一个形态到了另外一个形态。在六十年代左右，美苏意识形态争端的时候，提出了一个重要观念，就是“趋同论”。不管美国和苏联意识形态上有多少分析，但是他们都是现代社会，所以他们最终的方向一定是越来越接近。这是一个非常有名的理论，这个理论的主要提出者就是很有名的大学理论家 Clark。他们大概 1959 年左右提出来。这些在某种程度上都是现代化理论的变种和翻版。而基本假定就是现代社会，以前的文明的因素不太重要，因为现代社会共同性会成为主要因素。七十年代初，首先提出“轴心文明”的概念。假定有几大文明，比如中国文明、印度文明、西方文明、伊斯兰文明，

在文明源头上，有一个关键性的突破，突破以后形成一些非常独特形态。这些基本文明形态即使在进入现代社会以后，不但不会消失，而且会表现出来，甚至越来越强。如果我没有记错，1972 年或是 1974 年，美国人文科学院的院报《代达罗斯》（*Daedalus*）有个专号就开始讨论轴心文明。轴心文明讨论在美国的主要推动者之一是哈佛大学的研究中国史的专家史华慈（Schwartz）先生。当然并不只有研究中国史的专家才认同。所有人都认同。但是他显然是从研究中国古代历史中发现，当时他正在写后来出版的《古代中国的思想世界》这本书。很多其他专家也有这个认识。并不是现代社会，人类就是一个普适文化。而是说文明源头所形成的文明形态都会在现代社会有很强烈的表现。而这些强烈表现会导致文明的差异。这是一个比较学术性、不带党派的讨论。虽然后来“轴心文明”的看法被西方比较激进的人认为是非常保守的。他们说“你们仍然认为源头那么重要”。如果这里有学文学理论的同学，会知道后现代理论的一个最重要理论是开端不重要，一切都是变。这样就不会承认“轴心文明”的重要性。比较激进的一端是从另外一个方向，推动后来的文明对话。它也同样反对有一个普适文明。因为从 70 年代以后，西方人文社会科学中比较激进的人占相当大的主导。批判西方中心论，强调不同的文明都有自己发展的道路。在理论上有很花哨的表现，以后现代理论来支持。所有的不同方向都推倒了从前的“传统和现代”为基本出发点的构架。如果在座有老师，年纪比较大的，可能经历过八十年代中国的文化讨论。那时候，一定意义上我们还是在传统和现代两分的层面上来讨论。八十年代以后的西方学界，这个问题基本上被推翻掉了。文明的对话问题之所以在西方逐渐滚动，最早是来源于几个源头，就是以往从十九世纪开始形成，一直到二十世纪五六十年代的这种简单历史进化论的现代化理论的修正，最后基本上推翻。从这些方面，仍然只是限于学院的争执。文明的对话真正在全球范围内得到很大响应，主要是亨廷顿的功劳。他在

1993年所写的《文明的冲突》。首先于1993年美国《外交》杂志上发表一个30页左右的文章《文明的冲突》。基本观点是，怎么看冷战结束以后的国际政治和世界格局。冷战结束后，西方有两种主流思想，一个是福山的所谓“历史终结论”，是说随着苏联的瓦解，所有意识形态问题已经解决，人类已经没有什么争论，都认同经济发展、民主等等。他在1989年做了一个报告。亨廷顿《文明的冲突》是对福山的强烈批判和反对。亨廷顿的文章就发展成1996年的完整的一本书，也是讲“文明的冲突”，这本书有了中文版。他提出一个问题，冷战时期的意识形态确实已经结束，但是人类以后冲突的形式主要表现为不同文明之间的冲突。对人类前途来讲，福山是一个非常乐观主义的调子，而亨廷顿是比较悲观主义的调子。西方历来有这两种对立的看法。亨廷顿的书从那以后，遭到几乎全球一致的批判和反驳，大概我们国家1995年以后也是非常不喜欢他这本书。但是我觉得不要歪曲亨廷顿的观点。很多人完全歪曲他的用意，似乎亨廷顿主张文明的冲突，这当然完全错了。亨廷顿只是说冷战以后的世界，冲突的形式以文明的方式表现出来，这是最大的危险所在。他恰恰是说文明的对话非常重要。我们不能歪曲人家的观点，然后来反驳他，这种反驳毫无意义。在“9•11”以后，在美国行情大涨，在销售榜上number one！连续几年畅销。因为“9•11”证明了亨廷顿的理论是正确的。文明冲突的形态表现出来了。美国人最关心、大规模谈文明冲突更多的是“9•11”以后。这里出来一个问题，似乎我们看到很多人谈文明的对话的重要性，似乎文明的对话可以避免冲突。我认为这个观点不能成立。因为很多冲突和文明没有关系。欧洲第一次世界大战完全是基督教文明内发生的。不存在文明的对话的问题。如果他们都很了解，“一战”不应该会发生的。更不要说第二次世界大战，德国、英国、美国是三大新教国家，世界上最大的三个新教国家。所以说同一个宗教、同一个文明，就没有战争。如果文明内的人互相了解了就不会发生冲突和战争，那么

我们就无法理解很多战争。中国历史上，多少次内战，大家并不是因为对自己的文明不够了解才会发生冲突，这是不相干的。很多冲突不是文明的对话可以避免的。美国和伊斯兰国家的冲突，不是加强伊斯兰和基督教国家的对话可以缓解的。有很多现实问题。当然你在宣传和推动文明对话的过程中，可以引起别人的重视，从修辞上讨论，从道理上并不成立。并不会因为多了解一点，我们就能避免冲突。我们知道现在大陆和台湾不存在文明冲突的问题。但是很可能人类最大的战争会因为台湾问题而引起。台湾和美国、日本并没有同一文明。但是它很可能成为中国和美国战争的最大出发点。这个并不是因为有文明，不是因为中国对美国文明不了解，或者美国对中国文明不了解。亨廷顿的书，在 1995 年前后，可能在中国学界，只有我一个人对这本书高度评价，所有人都是 negative 的。这本书是冷战以后最重要的一本书。因为说真话是很痛苦的，人通常喜欢听好话。真话可能让你不舒服。我刚才已经问了，文明的主体是谁？谁是谈话的主体？还有一个，和谁对话？挑开了很清楚，中国最热衷的谈话对象就是西方，或者说美国，非洲有很多部落，你有兴趣对话吗？是不是有人很认真地和越南对话呢？和朝鲜、日本、印度对话？所以这反映出来，文明的对话后面，是有文化势力在里头的。文明的对话背后，不可能逃避权力关系，为什么对某些特别有兴趣，对某些毫无兴趣？我们自己需要反省。你到底想和谁对话？进一步追问的话，应该不会有什么争议，所谓文明的对话是指不同文明之间的对话。刚刚我们在问：谁有资格对话？如果真要问谁有资格，那我首先说我没有。因为我虽然是中国文明的一部分，但是我很不了解中国文明。因为我首先主要是研究西方。我对西方更了解一点，我对中国文明很不了解。我在美国住了十年，很少和别人谈中国，我觉得中国太复杂了，我自己都搞不懂，我怎么跟你说呢？我没法说清楚。如果文明的对话，暂时不说别人，就说受过高等教育的人，有多少人对我们自己的文明有极为深刻的了解，可

以作为文明主体跟别人对话？什么叫对话？双方都对各自文明了解比较深，又能推心置腹，有比较好的场合、环境来谈，那么可以有文明的对话。否则我觉得文明的对话多半是虚的，我们开很多会，是不是都是文明的对话？当然可能都不是。因为我们说，文明的对话有时候像谈恋爱，有追求者，有被追求者，人家可能并不爱你，看你追求得很热烈，当然也要表示一点大度，实际上人家没有多大兴趣和你对话。

那么就有一个问题，到底谈什么。这是我的第二个题目。我不想讲得很理论，就讲些具体的例子。大概二月份，美国有一个很有名的杂志《界限 2》（*Boundary 2*）的主编到香港，这是在美国后现代文学理论方面很前卫的一个杂志。主编要和我谈一下，是不是有可能合作搞一个类似于文明的对话的东西。因为 *Boundary 2* 杂志比较热衷于后现代理论方面，但是现在因为第一，他们对中国很感兴趣，实际上他们编辑部已经有三个人是搞中国的，他们开始觉得依靠美国的搞中国的专家有点隔靴抓痒，所以到香港来和我谈，是否可以策划。文学理论是外部理论，政治、军事、经济无所不管。我说好啊，谈了一个下午。他说，是不是有什么形式。我想了以后跟他说：我觉得比较困难。因为有个现实问题，中国人感兴趣的问题，你们可能不感兴趣，你们感兴趣的话题，我们不能说不感兴趣，但是不是我们最感兴趣的问题。比如说中国关心三农问题。我们知道美国的民主党工会特别反对中美贸易，认为中美贸易剥夺了美国工人的工作机会和生活水准。是否可以在美国找几个研究劳工的、中国找几个人，谈谈中美贸易的问题。我们不是做生意地谈，不是像经贸官员一样，但是我们要把这个问题弄清楚，到底谁受益多，谁受害大。还有，进入 WTO 以后，你们的农产品对中国农民影响很大，可以谈谈这个问题。这些都是文明的对话。他觉得比较为难，好像他们那边找不出这样的人。不大容易找。当然还有其他的题目，比如说“后现代主义在中国”，那么他也没兴趣，我也没兴趣。这个

题目很早就做过。谈什么？并不像想象的那么容易。人文科学、社会科学，基本上所有国际会议，基本上都是别人感兴趣的问题。中国的学者参加国际会议，可能从讲师可以升到副教授，可能从副教授升到教授，大家都很热衷，无形之中你就套进去了。国际学术会议参加得越多，可能离中国的问题越远。比如同性恋、酷儿，很吸引人，不是说这些问题不重要，也不是说这些问题不好。而是说如果仔细去想，那么会发觉，哪怕是在中国开的国际学术会议，很少是由中国学界根据自己的问题来设定议题。你总是不由自主地，想人家会关心什么问题。不是说人家不好，美国学者也很希望接触中国问题，但是有现实困难。真的谈到一些问题，他们未必那么感兴趣。或者他们无法进入。这又涉及另一个问题，就是人文、社会科学的研究路径的问题。最近两年国内在讨论这样的问题。以前台湾、美国都讨论过社会科学本土化的问题。但是这个问题不那么容易谈。往往会变成没什么结果。我想说：谈什么并不容易。如果我们回到文明的对话的来由，最早是由对现代化理论的突破，强调大的文明，从源头起来的文明特性仍然会在以后表现出来，那么文明的对话对中国的真正含义是，进一步确立你的文化自主意识。你需要对中国文明有一个全盘重新的认识。因为我们一百年来都是以西方的眼睛在看中国。我们不是用自己的眼睛看。二十世纪上半叶，我们比较确定，马克思主义是西方最好的理论，可以帮助我们更好地了解中国。改革开放以后，全力学习西方现当代的各种理论，基本上都是用西方的眼睛来看中国。我并不反对这个问题，我更强调要更深入地看西方，因为你是通过西方的眼睛来看中国。如果对西方了解越深入，对中国了解可能也越深入。整个人文社会科学，从范畴、概念、语词、理论到构架，都完全是西方的。中国以前哪里有哲学这个词？我们前不久开了一个会，我和哲学系的人谈，我说：你们不要把这个捧得那么高，中国哲学史才多少年？冯友兰先生以后才有这个概念，冯先生以前没有。所有这些东西，我们都要重新去看。

只有对中国文明本身有自觉、深入地了解，我们才有文明对话的资格。否则我们只是在附和别人。我们只是单相思地求爱。大概无非是两种方式，一种是在西方人面前批判中国，表示我和他们不同，我应该被你们接受；一种是向西方表明中国如何地好，实际上这种“好”也是在用西方的概念来说明。你仍然被套进去了。相当一段时间内，我们很难摆脱，但是应该要有真正的文明自觉。一开始的着手点是更深入地了解西方，因为我们了解得比较深，才会发现西方很复杂，并不是我们想的那样，一个简单的模式，对照一个简单的中国。我们会发觉，很多东西，理解和解释的模式会被打破。我认为文明的对话，到底谈什么？前提是确定你的文明主体意识。如果没有这样的意识，就谈不上文明的对话。开很多会，都不是文明的对话。

最后，怎么谈的问题。我刚才讲了，我今天所讲的都不是什么成熟的意见，我只是想了一些问题。怎么谈？我非常明确用中文。因为你如果不用母语，表达能力是有限的，我在香港大学亚洲研究中心，主持不少会议，我希望国内的学者用中文讲，因为用中文和用英文不一样。特别主张在中国大量开展同声翻译的场所，引进同声翻译的人才。即使英文好，不是母语，不要硬撑。用英文表达的往往是比较简单的东西，我用英文表达的，不到我中文表达的十分之一。我跟大家说个笑话。我和我太太吵架，用英文吵。因为是第二语言，比较理性，比较容易控制情绪。有问题的时候，谈英文可以控制情绪，要是用英文，全身的情绪都会进去。母语和第二语言是不同的。从前美国中央情报局，测试苏联间谍，他们的英语讲得跟美国人几乎没有两样。就是测试他们的紧急状况。人一旦急的时候，就蹦出母语。这不是很随便的问题。母语联系着你所有的文化感受力和你的文明意识。所以我很担心我们现在中国的大学，像我们香港一样，英语成为主要语言。我觉得这是痛苦的。香港没有办法，从前是殖民地。我觉得我很痛苦，因为我的人格没有得到尊重。香港中文大学和香港大学不一样，香港中文大学的所有文件，都是

两种语言的。我们香港大学的文件都是英文，我认为很痛苦。我知道现在的学生用多少精力去弄英文，我主张大学里面，应该首先同声翻译很重要，并不是不可以用英文表达，用什么语言，代表了你的尊严，也代表了你表达的能力。比如说欧洲共同体，它和联合国不一样，联合国确定了六种主要工作语言，但是欧洲联盟不一样，所有欧共体成员都要用它自己的语言。欧盟又不那么富裕，又不能保证同声翻译，所以开会的时间拖得特别长。同声翻译都解决不了。不是他们不能用，比如说前苏联的加盟共和国，乌克兰等都会说俄语，但是他们不会用俄语。我觉得这里面反映了语言表示出你的自尊的问题。关于怎么谈的问题，会包含很多问题，但是我今天只讲这一点，因为我在这一点上立场非常明确。我认为坚持用中文非常关键。我暂时讲这么多，大家可以讨论。

问答录

主持人：刚才甘阳老师用比较易懂、简洁的语言，给我们谈了非常深奥的话题。他最后讲的“语言”的问题，我觉得在这个场合讲非常好。一段时间以来，我们清华大学对英语教学非常重视。我们每年都投很多钱，搞 English Camp，目的是提高同学的英语水平，帮助年轻一代成为更加合格的文明的使者。其实今天谈的，主要是关于文明间对话的主体、对象、资格、条件、内涵及其这中间可能存在的问题。我们现在还有一些时间，我们可以开始我们之间关于文明的对话。好吧，接下来就请大家提问。

问：老师，您好。刚刚您提到文明对话的前提是必须确立自己的主体地位，相当于中庸里面讲的，“先成己之性，而成人之性”。请您用中文解释一下中华文明的“己之性”到底是什么？

答：我想你的问题是说，中国文明的基本特色是什么。这个本身就是一个问题。我们说文明对话，中国有儒家、道家、佛家，哪个代表中国？这些问题都是 open 的，我并不愿意先给它下个定义，

中国文明是什么，我觉得这样一定义，恰恰就变得窄化、固化，这些问题本身就需要在中国文明内部进行比较多的讨论，而讨论会把它的内涵开展得比较丰富。因为一百年来，我们急于进行文明对话，把我们中国文明变得非常狭隘。我自己觉得我对中国文明了解非常肤浅，所以我也回答不了。但是我觉得需要把它打开。只有在广泛的内部对话中，才对中国文明的内涵会有比较大的开拓。

问：我想请问您的open的态度，是来自于对中华文明更多，还是对西方文明更多？

答：这个问题倒挺有意思。我大概很老实地回答你：我自己对西方文明用力比较多一点，一方面是我的专业，一方面是二十世纪以来很多中国人用力的方向。因为我们处在一个西方为主导的世界内，必须对西方做比较多的了解。对中国文明，我并不是什么都不能说，而是说我怕把这个问题给固化。如果中国文明的问题，我们稍微对比一下，是有一些不同。比如中国文明本身来说，是有一些特点。其实某种意义上，文明对话对中国来说不是问题，对西方来说比较需要。有两个原因。一个我想大家都读过西方社会理论的经典奠基人马克斯·韦伯的一些东西，他对东西文明的比较，他对东西文明，特别是比较儒家和新教的时候，基本看法就是，基督教文明特别是新教文明，有很强烈的改造世界的冲动，使得世界改造得符合新教的意愿，而韦伯认为，儒家文明之所以没有像新教文明那样进入现代社会，因为儒家文明没有强烈的改造世界的愿望。理性地适应世界，而不是用强力去改变世界。我认为这样的说明有一定道理。比方说，我们看中国历史上当然儒家、佛家、道家有一定冲突，但是那个冲突和西方的宗教冲突完全不一样。我们并不存在这样的问题：比如说你是新教徒，绝对不可能也不会是天主教徒，如果你是天主教徒，你就不会是犹太教徒。你是基督教徒，你就不会是伊斯兰教徒。但是在中国，一个人是佛教徒、道教徒，他可能是

很含混的。我奶奶每年有一个月吃素，这个时候是佛教，但是绝大多数的时候，当然毫无疑问是儒家的。她身上并没有冲突。她也去道观。在她身上，并不是非此即彼的。西方人，新教里任何一个教派，如果是这个教派，就不可能是另一个教派的。不可能的。文明的对话有一个理念，强调宽容，强调不要把自己意见强加给别人，而要善于容纳多样，这个对中国文明本身来说不是问题。这是第一点。西方由于近代以来有一个强烈的意志，来改造世界，包括改造其他文明，所以历史上形成了西方有一种以自己的价值观念去强加于别的文明。所以文明的对话，对西方的政治家比较重要，要教导他们看到这个世界并不可能完全都像你所希望的那样。但是中国没有这个问题，中国没有意愿把自己的意志强加给别人。我认为，这确实不是中国文明的特点。中国文明和其他文明也有冲突，但这种冲突不是这样一种冲突。亨廷顿提到的文明的冲突，基本上是以西方十六、十七世纪的宗教冲突作为原型，来构想这个世界。这在某种意义上说是自由主义的真正起源所在。新教和天主教不能相容，杀得血流成河，他们又不能在宗教问题上取得一致，那么怎么办？只好把所有意见搁置。我个人认为，某种意义上文明对话的意义，是让西方思想界、学术界和政界，有一种新的看待世界的眼光。但是中国没有，中国基本上是完全放弃自己，把自己祖宗传下来的都放了，都是在学西方。

问：我想请问，在您看来，文明和文化的区别是什么？其次，最近我看了余英时的一本书，叫《历史人物与文化危机》。他说，从十九世纪中期以来，中国的文化危机在加深，一直到现在，中国文化并没有勃兴的表现，我想问，随着中国国际地位的提高，中国的文化如果勃兴，那么复兴的切入点应该在哪里？

答：你提了两个问题。一个是文明和文化。文明和文化的区分都是西方做的。而且有不同的看法，有时候在不同的人中这两个概

念往往是颠倒着用的。文明和文化，作为不但有区别而且是相反的概念，最开始是德国人提出来的。基本的概念是说，文明是一种精神性的，文化这个词用在物质性的，特别是现代的技术方面。德国是欧洲文明里面比较晚起的一个国家。德国的统一是1870年以后的事情。它落后于法国和英国，它提出来的时候，主要是批判法国和英国的现代工业文明，强调德国是更能传承西方精神文明传统的国家。德国人的文明自主意识极为强烈，而且必须说一点，尽管我们后来只记得希特勒的战争，但是实际上现代西方至少是人文科学的主要成就基本上都是19世纪德国人所奠定的。美国人在19世纪的100年内都留学德国。他们相当一段时间，只有在德国拿博士学位的人，才能在大学任教。前后将近100年，这是美国历史上规模最大的留学运动。它真正和德国断裂是在1914年的第一次世界大战，1914年以前，美国历史教科书常常这样说：英国是我们的母亲，德国是我们的祖母，因为他们都是日耳曼民族。两次世界大战以后，他们的关系开始变化。但是所有人文学科，比如说古典学、神话学等，所有经典的校注，都是德国学者所奠基的。后来学术重心转向美国，但是仍然是由德国奠定了基础以后传过去的。德国人无论在整理古希腊罗马的文本、思想解释方面，还是在圣经解释方面，都是他们奠基的。问题是，他们提出“文明”和“文化”的概念，后来基本上不被西方广泛认可。法国有一个特别有名的年鉴史学派学者，明确说：这个概念并没有被西方所接受，实际上以后这个概念正好倒过来了。特别是人类学家。在德国，文明是指精神性的，文化指的是物质性的。大多数论文里面，正好倒过来，我们中文里面也是这样。文明的概念包含比较广，不能说经济不是文明的部分，但是文化我们比较多的指音乐、艺术、文学这些好像更人文方面的东西。文明的概念更宽泛一点。我们到底怎么用？很大程度上看我们到底要什么？我们是不是要对中国文明有比较强的自我确认？相当程度上取决于你的意愿。

刚才你提到余英时先生的那本书。在国内出的具体版本的内容我不知道，如果是台湾那个版，我想他提的很多问题在今天来讲就很不合适。我在这里说的话可能要得罪人，虽然我和余英时先生是相当好的朋友。我觉得人长期待在国外，对大陆会比较模糊。我觉得这里有一些问题，特别是今天中国的情况，中国确实在崛起，但是中国崛起的背后，有一个古怪现象。比如说我在香港和到国内来，我感觉上的反差非常大。在香港，香港虽然回归了，但是那些大学基本上是西方的一部分，学术界基本上是西方学术界的一部分。你在外面会感觉，外部世界最关心的，恐怕就是中国。但是你回到国内来，发现没有这个气氛。大家都没有信心，没有人愿意说中国好，非常犬儒主义。当然中国的问题非常多，但是问题多不代表就得完全否定。如果你有很强的精神支柱，那么很多问题并不严重。但是我个人感觉，反差比较大。我从前在国外待的时间比较长，习惯是每天看《纽约时报》，我曾经几次讲过，《纽约时报》上中国上头版大概是 1992 年。那时候我正好在美国。1992 年 9 月份，《纽约时报》第一次不但是头版整版，而且转过来三版，说：中国经济起飞。当时我大吃一惊。因为整个八十年代我都在国内。它说：整个八十年代，中国平均每年以 10%的增长率增长。我在国内不知道。我相信所有人都不知道。西方突然报道了，所有人都很吃惊，然后说中国经济前途不可限量。现在《纽约时报》对中国的报道已经不稀奇了。刚刚到美国的时候，美国的绝大多数博士生不知道中国在哪里。因为美国人的历史地理知识非常之差。我非常喜欢美国人这一点，很单纯，他们不大关心世界大事，不关心文明的对话。中国人特别关心，胸怀天下。我不知道好还是不好。有一个问题，对中国自己的事情不大有劲头，很多时候讨论会的结果都是：这没办法。但是一谈文明的对话，好像前途就很乐观。对自己文明都没有信心，何以那么有兴趣于文明的对话？你都不知道你属于谁，你是哪个文明和哪个文明对话呢？你总要对自己是谁是清楚的，知道你要和别人对话对什么。这个问题我没办法解答，但这是一个比较大的反

差。刚才讲，我1999年到香港大学工作，那时候那里还比较安静，现在不得了，所有到我们这里的人都是为了要到中国去来打前站的，老实说，他们对香港没有多大兴趣，虽然香港很繁华，但是要填履历的话，如果填上在上海待够三个月，那说不定哪个公司就要他了。要是说在香港待三个月，可能没什么帮助。从外国看，中国确实是一个受整个世界关注的中心。你看亨廷顿的《文明的冲突》的中文版序言，非常明确，整个世界的中心问题是美国和中国的关系问题。美国是西方文明的代表，而中国文明在崛起。其他文明并不具有这样的典型性。伊斯兰文明当然和西方文明有冲突，但是它并不具有很大挑战性。基本上最大的挑战来自于中国文明。但是在国内，大家都没有信心，如果稍微说中国好，肯定一片骂声。我也不明白为什么。

问：甘阳老师，我问一个技术问题，您刚刚提到您参加国际研讨会，宁可使用同声翻译。但是您又谦虚地说，您的英文水平只能表达您汉语意思的十分之一。那么您认为会场上的同声翻译能表达发言者思想的几成？在以后的会议和文明的对话中，为了更顺利地进行，您是更寄希望于更好的同声翻译呢，还是与会者的更好的外语水平？

答：我非常直截了当地回答你，我更希望同声翻译。当然这里存在同声翻译的问题。这是可以训练的。我们开会时，有几次就很好。但是我认为越到以后，中国学者在国际场合用中文表达越重要。不管什么时候，你对中国文明的感觉越深刻，越觉得要用中文表达。比如我现在马上要赶去香港开会，是中央美院在香港开的，是21世纪中国美术和现代性的问题。会上既有西方学者，又有中国学者。我就问他们这个怎么解决。他们说，中国学者用中文，西方学者用英文。我后来看某些中国学者都选择了用中文。我说交流怎么办。他们说：反正懂英文的比较多，大家可以下来交流，还有吃饭的时间。我觉得这样比较好。这样中国学者能够把自己的细腻的想法有

一个比较好的表达。你用母语，感觉是不一样的。当然这只是我个人的观点，很多人不同意。基本上不是很现实，以后西方人都中文很好，中国人都英文很好，我觉得不现实，当然这样最好。这里还有一个问题，我顺便说一下。我想因为我在香港工作，语言问题涉及对文明的最基本的尊重问题。在前两年，中国领导人换届的时候，就是胡温刚刚接替的时候，西方有很多评论，法国电视台请的是一个研究中国的法国学者，他是我十多年的朋友。他的评论说了一句，使我大为愤怒。他说：新的领导人有一个缺点，就是不会说英文。我开始不知道他在法国说的这句话，后来知道了，我臭骂了他一顿。我说你这话狗屁不通之极。法国总统会说中文吗？这到底是什么问题！我们十多年的朋友差点翻脸。我认为中国学者必须坚持这一点。你必须坚持平等。这里有一个心气的问题，是你自己是不是有文化自尊、自爱、自重的问题。很多人说的时候，你发现他完全没有自尊。

问：甘阳老师，我想问个问题。中西方有不同的学术传统，西方强调的是一种理性，为学术而学术。而中国文明强调的是悟性。学而不思则罔，强调的是和而不同。我想问，理性和悟性您更看重哪个方面？在一个学者的学术生涯中，理性和悟性能不能很好地互补？还有，如果理性不是西方学术传统，您认为西方学术传统是什么？

答：谁告诉你的？不能这样了解西方文明的。这是一个很大的问题。因为实际上并不存在这样一个西方，有很多很多个西方。上帝是不可以用理性去了解的，这是基督教一个很明显的特点。而浪漫主义运动最基本的前提是用情感反理性，这是浪漫主义构成了现代人文思潮的最基本的一点。你很难笼统地说，一个西方文明，一个中国文明，这是我最反对的一个比较看法。我认为，这一百多年，就是这样非常简单的，对于西方文明的一个非常粗浅的了解，把我们中国文明给粗浅地定义、模式化，然后问：你喜欢哪个？我没法

回答。这个对西方文明的了解是非常粗浅的。你要了解西方文明有很多的变化。比如说，我这学期在给清华学生讲莎士比亚，莎士比亚到现在四百年了，有好几种不同的解释，完全不同。我给学生讲的是，为什么你要了解这样的不同。莎士比亚时代的英国人，和以后的浪漫主义对莎士比亚的剧的理解是截然不同的。更不要说，四十年代的主流模式和八九十年代的主流模式，你根本不能说哪个怎么样。你要深入研究西方。不要停留在一个很粗浅的层面上。凡是开口闭口说西方的人，都是对西方文明不大懂的人。因为你真懂了，不会这样说话。你稍微深入一点就不敢这样说。这很简单。一方面把西方文明简单化，另一方面也把中国文明简单化了。

问：老师，我想问几个小问题。您刚才讲文明对话的主体很重要。一般认为，儒家文化是中国文化的主干。随着我们国际力量的增强，从文化上谈，已经不足以表达我们的主体性。有学者提出要重建儒教，学术自主性、文明自觉等跟这个都是配套的。儒教的重建，相当于是达到一个高潮。另外，关于文明自觉，有学者比较警惕，觉得好像跟民族主义甚至种族主义有关系，认为是比较担心的事情。您刚才讲德国的例子，有人认为纳粹与黑格尔、斯宾格勒，还有尼采等有关系。说有这样的逻辑联系。所以，对这个文化自觉和民族主义的关系，像汉服复兴啊，还有民间文化，还有刚才提的儒教，您有什么看法？第三，您刚才提到我们以前学习西方提问题的方式是不对的。您在研究中，说到好像是知道中国有什么病，然后到西方去抓什么药，实际上应该是了解西方的药怎么治自己的病，它这种能力怎么长出来的，然后在中国长这种能力。“以西解中”和“以中解中”之间怎么保持一个度呢？您刚才说了，我们要全面彻底地了解西方，如果是带着中国问题去了解，那么是不是对西方的了解会有一定的选择性，一定的盲区？如果不带选择性，真正彻底地了解西方，会不会对中国的问题有所隔膜？

答：第一个问题，蒋庆我很尊重，他也是我的朋友。不过我不大赞成儒教。我不清楚“教”要干吗。中国从来都没有那样的教，不是人为地能够立起来的。所以我并不是很赞成。但是我不会反对那些非常热忱地做儒家和佛家的人。我自己会比较有保留。这个和中国文化的历来传统不一样。因为中国文化历来是比较自由、比较松散的。不像教会有很强的组织力。我们现在要是去乡下，会发现有一个很大的问题。就是基督教的发展。因为基督教比较强势。募捐啊，挖人啊，儒家根本没有那些形式。比较强势地改造你。如果你信佛了，信儒了，或者是信道了，不大会妨碍你加入其他的教派。你这个人很平和。但是如果加入基督教，你会对整个世界有一个完全不同的看法，然后你会从上帝之眼来看。中国文明历来比较松弛，不太想改造对方。一般情况下，兼容相处。现在我们处在西方为主导的世界中，所有的东西以西方人的思维来想，似乎西方这样想就一定是好的。一百多年来中国已经很不一样了。最近我来北京，至少有两个朋友问我这个问题，就是现在大规模的基督教的发展，以后会不会在中国引发宗教战争的问题。我无法回答。按照中国文明的脉络与传承，问题不会很大。因为会被中和、软化，不会那么强烈地一定要改造人家。但是我们知道基督教是不允许你是佛教徒的，如果你是基督教徒，不可以信佛。到底会怎么样，我无法回答。中国现在是极为奇特的国家。有些社会学家告诉我，现在中国是第二大基督教国家。仅次于美国。中国现在也是第二大伊斯兰教国家，仅次于印度尼西亚。这样一个情况下，基督教和伊斯兰都比较强势，他们会有改造你的东西。当然我们主张要有宗教宽容，但是另一方面，也要更多地了解西方，看他们怎么会发生宗教战争和宗教冲突，要用什么方式来避免。我想以后这是很大的问题。这些问题我们还没有很好地研究。只是单方面认为应该主张宗教自由、宗教宽容，但是以后确实值得我们思考、研究。这是第一个问题。儒教我不是很认同。（学生：儒家是一种中国传统文化的力量，儒教如果建

立起来，会对外来宗教形成一种制衡，否则把这份信仰真空拱手让给外来宗教。）我认为这是一个良好愿望，但没有现实性。因为这个东西，你本来儒家没有这样的制度和手段，如何去建？儒家基本上以家族孝悌延伸出来，你用什么手段去建？对蒋庆，我经常开玩笑，但是他用心是好的。中国文明主体自身的建构方式，并不是非要用这样一种形式。我认为人心的建立是很关键的。我现在全力关注通识教育。中国历代文明是靠教育来建立的，教育这根弦绷断，建儒教没有用处。

第二个问题。我一点都不担心。中国从来没有种族主义。民族主义是一个名词。这个名词的所指很含混，可以把很好的东西和很坏的东西都用民族主义煮成一锅。比方说，中国人对中国有感情，希望中国好，很正常，如果说这是民族主义，那么就说是民族主义，没有关系。那么你说，我们这个民族主义是不是要侵略他人呢？那我们就说这是另外一回事。我们现在哪里有精力去侵犯他人？我们现在整体被人骚扰着，台湾问题啦，这样那样的问题，还有新疆问题。处在不断被撩动的状态。我更担心的是煽动起少数民族的民族主义来导致中国的分裂，我更担心这个。1999年中国驻南斯拉夫大使馆被炸，很多学生愤怒上街，我觉得很正常，没有这个表现才不正常。有一班学者跳出来说：啊，民族主义发作了！什么意思啊？！很多人都是我的朋友，我觉得他们有神经病！有什么好担心的？中国最大的问题是没有文明主体意识，不知道自己是中国人，想做一夜美国人！现在美国人那么大的导弹包围着我们，我们动弹不了，还要说我们民族主义侵犯他人？我非常不明白，稍微有点常识，就知道中国根本不存在这个问题。有很多不满是很正当的，为什么中国人的不满不能正当地表达，一表达以后就被妖魔化，这个问题才非常严重！我觉得这个是从90年代中期开始我就非常关注的问题。我不是很明白到底怎么回事。我担心美国人要走火入魔，今天打伊拉克，明天打伊朗，后天不知道要打谁。你还担心我们？我

觉得莫名其妙。

最后一个问题。这个问题很复杂。我主要研究西方思想史。我基本上在进入西方的时候，脑子里不想中国问题。我主要精力放在西方的脉络上，但是并不表明中国的问题不在我心里。但是我会有意识防止过早地跳出来说。我首先跟着西方脉络。每个个人可以根据自己的天性来决定你的路向，但是我希望中国有自己的学术文化共同体。所有不同路向的人，在这个学术共同体内做他的工作。我希望有一拨人专门做中学，一拨人专门做西学，但是做西学的人，西方文本的进入是不一样的。比如说，我比较反对在西方读人文科学的博士，老实说，我主张先在国内读博士，再到外面做博士后。这样有比较大的自由去做自己的研究。否则一旦要写博士论文，就必须选择他们的路径，会把自己框进去。就不会把它当作你本身的对象去考察。因为你没有这个本钱和精力去做。中国本来是有这个优势的，你可以不去考虑它，这样就有比较大的优势和余地来看，因为你并不需要走他的道。这样，如果中国文明里面的有心人，带着这样的问题去研究西方，那么回来以后为中国文化共同体来写他们所观察、认识、了解的西方。凑起来，就是非常壮观的场面。这样一来，会有自己的问题意识。我主张，要把历史的线拉得比较长，比方说我这学期给大家讲莎士比亚，你必须把四百年来最主要的几个派别同时把握在你的手里，不要成为任何一派目前流行的思潮、学派的奴隶。如果能花这样的力气把所有的东西掌握着，然后你看为什么解释会变成这样，如果大家都相当的努力，那么始终西方在中国文明的视野里，始终是四百年的西方、甚至两千年的西方。时时刻刻把整体性的西方作为一个问题放在那里，那么你会逐渐把两千年、三千年的中国文明放在你心中，三十年内如果能这样，那么中华文明的复兴是没有问题的。

问：听说您上“莎士比亚与政治哲学”这门课程，不是从解构的

角度来讲，而是从还原生态的方法来讲。这是现代教育非常缺乏的东西。您能不能就其中一个具体的例子，来给我们讲一下？我对这个非常神往。另外还有，现在香港牛津大学出版社出了很多书，但是现在这些书都没有简体版本，我不知道为什么。因为要买那边的书还是太贵了。

答：先回答第二个问题。实际上现在香港牛津大学出版社都和国内订了协议，国内本来说应该给牛津大学出版社钱，但是他们老收不到，所以出版计划就没有办法维持。第一个问题，我觉得我没有办法回答，因为要讲课，没有办法举片断。我如果要讲，必须要求先入文本，不事先读文本，我的课没办法跟。我个人反对讲座，我认为需要完整的讲课。以后的中国学生最大的问题是没有阅读能力，没有阅读习惯。所以我经常和国内本科生讲，美国的本科学校我非常欣赏，是一个强化教育的机制。一个礼拜可能要读500页，非常强化。我们现在学生阅读量很小。我要讲四个剧本，每个剧本至少要读两遍，我现在比较满意清华的学生，因为每个学生读了不止两遍。我没有办法在今天这里讲，不大容易。

问：甘阳老师您好。文明的对话其实背后隐藏着一种中国主体性的愿望。您觉得这种“中国性”是中国文明初创以后就有呢，还是我们在现在的西方文明引进以后重新构建出来的？或者说这种中国性真的存在吗？是不是像您刚才说的，存在很多个西方，中国也存在很多个中国？

答：这个问题问得很好。比较有难度。我想很简单，两方面都有。这里面涉及一个问题，就是到底有多少种文明。有两种很不相同的看法，一种是从前比较主流的，像70年代“轴心文明”的观点，是西方比较传统的，基本上五六种主要文明。亨廷顿的书也是列举了六种文明，亨廷顿加了个拉丁美洲文明，拉丁美洲文明和希腊文明很不相同。中国文明、印度文明、日本文明、西方文明、伊

斯兰文明五大文明，拉丁美洲文明是亨廷顿加的，显然是从美国人的角度。这是从比较大的主要文明来讲。他经常引用马克斯·韦伯对世界宗教文明的看法。比如“犹太教”，他并不认为是一大文明。马克斯·韦伯认为犹太教的意义主要在于是基督教的前身。不把它包入文明是有根据的。限于比较窄的文明，限于自己民族，不容易扩散。凡是比较大的文明，有几个特点。一个特点，跨的领域大，表明文明有扩展，如果文明过度保守，不大可能被超地域的人所接受，这个文明有一定普适化倾向，会在相当程度上被比较多的人接受。从西方经典学术的倾向来考虑问题，不大会认为一个部落是一个文明。但是还有另一种时髦看法，跟后现代有关，一个倾向是越分裂越好，越多元越好。本来可能差异不大，但是这个倾向要把任何差异扩大为绝对差异。人类学的文化概念，不承认有一个“中国文明”。我好几个月前在清华参加一个小的学术讨论会，汪晖教授处理所谓“中国”的概念。如果看西方最近几年研究中国的趋向，就会发现他们特别感兴趣中国的“帝国”，所谓“清帝国”、“元帝国”。但是我们不要搞错他们所谓“帝国”的含义，是从比较边缘的角度，比如说特别感兴趣“满洲”，因为清帝是满人。这个时候我们会碰到很大问题。从前中国史学界对中国史料掌握得比较好，这时候他们的史料掌握得比我们好，因为我们原来都以汉族为主，中国没有从边缘的角度去研究。所以这里面问题很复杂。实际上结果导致文化上瓦解中国的取向。不能这样去卡人家，因为并不是人家有恶意，西方学术界一个总的氛围就是这样的。90 年代以来英国历史研究一个很大的倾向，就是强调威尔士、苏格兰、爱尔兰和英格兰的关系，这也是后来的实际问题。这个本来是由四个民族构建的。以往研究都是强调他们的合一、传承，现在都会强调对苏格兰、威尔士的排挤作用，强调差异。他们的学术思潮更注重分裂性的，不喜欢统一性的。我们如果比较七八十年代以后西方的主要思潮和十九世纪康德、黑格尔所奠定的传统很不一样。康德的中心范

畴是什么？杂多的统一。杂多的东西在人的感觉当中统一起来。先天综合判断主要解决的是，什么东西能把离散的东西统一起来。政治上变成民族国家，政治上统一的问题。没有这样的过程的话，现代民族国家就建立不起来。政治上、思想上、文化上，建立这样一个先天综合统一的问题。七八十年代以来，都在瓦解这个东西。美国也好，英国也好，法国也好，学术上已经建构得非常完善，这些东西并不足以导致共同体的瓦解。但是我们可以看到，很多人非常担心，美国学者担心美国的多元文化会最终导致美国文明的瓦解。最近刚翻译出版的美国从前的左派、哲学界很有名的罗蒂的作品，他批判西方文化左派走过头了，不断强调美国文化的差异因素，而且要把差异都推到“敌我矛盾”的地步。这样美国就可能瓦解。所以这里面，有学术思潮的判断。最要紧一点，我们中国学者不要跟着西方最时髦的东西走，而是要有比较长的历史视野，你会知道，它为什么出现这样的东西，它首先是反对和修正几十年以前的东西。那个模式可能走得比较极端了，所以它摆过来。现在谈大学教育，我非常强调美国是最值得参考的，但是参考要以美国一百年的完整历程作为参考。必须知道它为什么会发展成这样，如果不能这样，我们可能学到的是最不适合我们的东西。但是我们前面的工作没有做，把奠基性的东西抛弃了，而学会了一些消极方面的东西。基本强调对西方文明的历史线段越长越好，研究越深入越好。这个需要一拨人，不是某个个人去做。为什么强调中文？香港很多学者都是在英美名牌大学拿的学位，个人有些训练很不错。但是香港并不存在一个学术界，因为他们互相之间没有交往。香港连一个比较像样的中文学术刊物都没有。我也是中文大学的一个新的英文杂志编委会的成员。我感到很头痛，因为香港学者是不会把最好的文章给你的，他给你的文章一定是先给英美好的杂志拒绝了，才拿到这里来。因为很明显，英文的，当然英美的杂志是最主流的。评职称的时候，说上了一个英美杂志，评分就高。所以这个弄不好。如果

这样的情况发生，整个学术界就会支离破碎。大家都不关心和中国人自己的交往。英文杂志很多都是垃圾，并没有什么了不起的！你看多了就知道了。所以我在三联书店出版的“西学源流”丛书总序里说了几句话，居然引起轩然大波，我只能说你们西方的东西看得太少，你没有判断力！你看到一篇英文，你就觉得都是好的。垃圾多的是。

问：甘老师，请问您的论著主要用什么语言，是用中文还是英文？

答：当然用中文！

问：为了赢得更多的国外读者，您还需要翻译吗？在目前情况下，懂中文的汉学家还是很少的。

答：我的书，是有一些人翻译，都不是我要他们翻译的。我不是很在乎。我并不觉得一定要西方人了解我个人如何。我希望看到中国学界有一种思想学术文化的“场”，这个整体学术气氛会比较提高。绝大多数中国学者在英文杂志上发表的文章并不是最好的。并不是用英文发表文章，说明了多大问题。所以我刚才说，最好是同声翻译。胡适讲的话很有道理，我曾经引用过：语言的问题导致我们永远赶不上别人。假定我们中国一个学者，美国一个学者，本来智商一样，但是中国人要用很大时间精力去学习英文，他不需要反过来学习中文。你就吃亏了。胡适历来主张：中国人留学的目的是中止留学。如果没有这个方向，你的留学就是混乱的，你中国文明永远上不去。要花多少时间！我们都知道，你拼到最后，每一分钟都很重要。你要费很多时间，当然你不如他。你就是用母语写，就可以调用你全部的聪明才智。我不是反对学英文。

主持人：甘老师，请允许我用一下我主持人的特权提个问题，也可以说是请求。您在八十年代就非常关注“文明对话”，曾编辑过

“文化：中国与世界”丛书，到现在二十多年了。这些年你的研究兴趣有一些转向，您目前在做大学的通识教育。请您结合今天的话题谈一下通识教育的必要性。如果我们的同学能够成为更有资格进行文明对话的主体，那就需要比较好的人文基础。这个人文基础很大程度上要通过通识教育来实现。我一边听您的讲演，一边想起一个现象。我们的同学一方面感兴趣中华文明崛起这样的宏大话语，另一方面，在现实当中我们的同学还是不自主地趋同于西方。举个例子，我刚才提到我们学校近年搞English Camp，有些年轻老师谈感受时就说到，同学上课，一个班配一个中国老师和一个外国的志愿者。中国老师很投入。我们的同学在进教室的时候，中国老师和外国老师都在，我们的同学会首先用英文问候外国老师，对中国老师视而不见。我们的老师对此就比较困惑，觉得同学在起码的礼仪方面处理得并不得体。我们的同学还很热衷于和外国人紧紧拥抱在一起照相，而将中国老师抛在一边。也许有人会说这个问题不至于上升到有否文明自觉这样的高度，可能只是一个一般的礼仪问题。这令我想起了韩少功写过的一篇文章叫《世界》，我印象很深刻，在一个中国驻法大使馆组织的招待会上，很多中国人一上来就讲法语，这时，有一个非常有文化自觉的人就走上去说：“先生，请您讲中文。”那么，我想问的问题是，在座的很多同学以后可能会成为文明的使者，他们应该具有什么样的知识储备和情怀意识，希望您能结合通识教育的作用讲几句，讲讲通识教育的功能和文明对话的关系。

答：谢谢曹老师。这个问题不光涉及学生，各个领域都有关系。这个问题不是短时间能解决的。这个是心态使然。中国和美国比较的话，有一个很大的反差。美国所有的官僚机构和衙门，哪个部门是最糟糕？移民局。为什么呢？移民局面对的不是本国人，而是外国人。一个强势的民族，对自己同胞很尊重，可能对外国人不那么尊重。他们自豪、自傲、自信，对同胞比较尊重，对不是同胞的人不太友好。很多美国朋友帮非美国人到移民局办理，他们都勃

然大怒。没有任何一个和美国公民打交道的人态度会如此恶劣，他们难以想象。中国人正好倒过来。中国人对外国人的礼节都很到位。并不仅仅是清华或者其他大学的学生这样。我们对自己的同胞很不好。这种现象在大使馆经常碰到。确实短期内不大容易解决。这跟中国人目前的文化自信很有关系。没有文化自尊，认为他能够说流行的英文是有尊严的表现。并不认为中文好，对中国文明了解深，很有自尊。我认为这是文明被半殖民或者说被自我殖民化的过程。自我矮化，觉得自己不如别人。并不在意同胞怎么看。这个现象很普遍。一直到八十年代为止，情况和九十年代不大一样，八十年代基本上可以确定，中国思想文化的共同体比较清楚。所有人，不管是英美文学，还是中国文学，学者们的主要沟通对象都是自己国内的人。九十年代，全球化等等，只能乐观地说，这可能是一个必要的过程，但是这个阶段的结束，某种意义上是衡量中国文明崛起的标志。你真正自信的话，不会如此毫无自尊，一看到西方就觉得怎么样。但是这个情况可能不是三五年可以解决的。

另外一点，中国很多同胞往往有两种心态，自卑和自大同时表现。我很奇怪，九十年代以后，中国人很多到了美国以后，口气都很大，美国很差嘛！我主张你还是用平实的心态，你用文明主体的心态去看人家的好的地方。比方，我觉得美国普通百姓很淳朴，我非常欣赏。比较有礼貌。文明是自尊，而不是狂妄的自大。实际上自大是掩盖自己的自卑。我觉得每个人要自尊。自尊和你的整个文明、历史都有关系。通识教育方面，我希望中国学生至少清华、北大、复旦等，能够给大学生一个反省自我的机会，而不是被无数的课程占据了时间。很不自由，外在压力太大，这么多课，怎么上？上不好的。希望课少一点，每门课都让他深入去学习一些经典文本，有比较多的时间来想，问自己。如果能有两年缓冲时间，不但学外在知识，更重要的是认识自己。所有外在知识都是为了为你所用。如果个人主体意识无法建立，你的知识没有多大用处。美国很多大

学生在二年级的时候，会有一个危机，一般来说，（当然我的观察比较有限）美国大学生在第一年能够学到很多东西，有一种全新的对于世界的看法，同时他会有些迷惑，有些不大清楚。不少中上阶级的家庭会让他停课一年，有时候让他去旅游，让他自己想一想。想自己要干什么，有机会认识自己。我们知道，有时候你的专业并不是最适合你的，不是你最喜欢的，但是可能你没有时间想这个东西。我特别希望清华有一个强制性措施，每学期选课不要超过六门。理工科我没有发言资格，文科，一学期那么多课，人很疲惫。我这学期的课，四次讨论，必须付出相当的时间精力，读的文本是有一定难度的。不是你听听讲座就行了，必须交作业。我的要求还是比较轻松的。每个学生只需要交一个讨论提纲。我在香港上课，每个学生至少要交四个导修报告，再一个期中作业，一个期末作业。如果课都是这样组织起来，课肯定是不能混的。美国哈佛大学，四年一共 32 门课，每学期四门课。你们一般来说，五门以上，自己应付不了。美国大学生一年级进来以后，绝对不比清华北大的好，恐怕还差一点。但是他在整个本科期间的强化性通识教育，真的是打造精英的方式。关键是，人有一个焕然的变化。我们现在是相反的，第一年进来的时候，还有生气，一年以后就不妙了，三年级就老油子了。我们现在很担心，教育变成这样。教育是一个塑造人的过程。当然我不大好做太多的批评。我觉得教育的确有一些问题。我不希望是发牢骚，而希望大家实际去做，有一点可能就做一点。

主持人：好，今天甘老师给我们做了一个很好的演讲，再次感谢甘老师，感谢大家的光临。

“反美世纪”与“新世界主义”

新帝国与“反美世纪”*

当“反美”成为世界政治的主流

问：最近大家对美国是否正在成为一个新帝国的问题以及伊拉克战后的国际政治格局比较关注。你对这些问题有什么看法，能否就此谈谈？

答：我想倒不如先从最近美国《民主杂志》(*Journal of Democracy*) 上的一篇文章谈起，文章题为“反美的世纪？”(The Anti-American Century？)。作者认为，“9·11”事件已经导致了“美国世纪”的突然终结，而“我们现在进入的时代很可能将被称为反美的世纪”。

问：这个提法够大胆也够刺激的，看来作者是一个强烈的“反美派”知识分子？

答：恰恰相反，作者克拉斯蒂夫（Ivan Krastev）是一个亲美派的东欧学者，而《民主杂志》这样的美国半官方刊物一般也不会刊登“反美”的文章。

---

* 本访谈部分刊登于《三联生活周刊》第296期（2004年7月19日）；全文又刊于《21世纪经济报道》2004年10月22日和29日。

问：一个亲美派的东欧知识分子怎么会提出“21世纪将是反美世纪”这样的论点呢？

答：他们担心啊！这大概也表明，东欧的一些亲美派学者要比我们国内一些头脑简单的亲美派高明一些吧。亲美派也有低级亲美派与高级亲美派之别，低级亲美派没有自己的头脑，只知道任何时候都把屁股坐在美国官方立场方面，说出来的话常常连美国人也觉得肉麻；但高级亲美派则忧心忡忡，担心美国现在的政策可能不利于美国，因此要向美国方面敲起警钟。

问：他们要向美国方面敲什么样的警钟呢？

答：他们希望美国方面必须正视目前正在出现一个全球性的“反美主义”。尤其在欧洲，他们认为以往“反美情结”在欧洲主要是一种法国现象，但现在却已经明显成为一种弥漫全欧洲的“反美情结”。

克拉斯蒂夫的文章认为，“现在已经很清楚，反美主义并不是一种会很快消失的情绪，而且反美主义既不是仅仅由于布什政府的不得人心，也不是仅仅由于世人广泛反对美国对伊拉克的战争就可以解释”。在他看来，反美主义已经进入了“世界政治的主流”(the mainstream of world politics)，因为现在各种各样的不满与焦虑以及各种不同的政治主张都会以“反美主义”来表现，例如土耳其等国家的反美主义连克拉斯蒂夫这样的亲美派也承认是一种民主力量。

因此克拉斯蒂夫认为，反美主义已经超越了传统政治的左、右之分，而且这种反美主义在世界各地的“焦虑的政府与愤怒的公众”(anxious governments and angry publics）中都同样引起强烈的共鸣。他不无嘲讽地挪用福山的“历史终结论”说，当我们达到了“历史的终结”时，却突然发现在“历史终结”的地方等待我们的是“反美主义”，而这种反美主义本身已经成为一种“无所不包的

意识形态”。

“反美世纪”的根据

问：你认为他的看法有根据吗？

答：目前在这些问题上美国和欧洲学者实际都是首先参考美国也是全球最大的民意调查机构 Pew Research Center 最近几年的全球民意调查结果，这个美国的调查中心本身是美国立场的，因此不会有夸大世界各地反美主义的嫌疑。

该中心在 2002 年底公布的对 44 个国家的 38000 多人所作的问卷调查表明，虽然美国在初遭“9·11”袭击后曾获世人同情，但随后在世界上所有不同类型的国家kk包括传统盟友北约国家、发展中国家、东欧国家，更不要说穆斯林国家kk中，美国的形象都开始黯然失色，亦即在伊拉克战争前夕，世界各地对美国的看法都日益负面。

克拉斯蒂夫文章引证的则是 2003 年 6 月公布的调查报告，这个报告指出，随着战争的开始，绝大多数国家对美国的评价都比一年前更低，尤其美国和西欧的鸿沟进一步扩大，例如调查的七个北约国家中，美国和英国以外，其他五个北约国家的多数民众（法国 76%，西班牙 62%，意大利 61%，德国 57%，土耳其 62%）都支持西欧今后在外交和防卫事务上应采取更独立于美国的立场。反过来，美国民众对西欧的反弹也很大，支持美国与西欧保持紧密关系的比例从战前的 62%下降到战争开始后的 53%。

问：有没有更新的例如 2004 年的调查结果？

答：我现在看到的是该中心在 2004 年 3 月公布的调查报告，题为“伊拉克战后一年：欧洲对美国的不信任有增无减，穆斯林世界对美国的愤怒根深蒂固”。这个标题本身已经说明了基本状况。报告的第一句话就是：“在伊拉克战争一年后，对美国及其政策的不满只有加剧而没有缓解”。

除了法国和德国等西欧国家对美国的看法仍与一年前一样负面以外，英国的情况也朝对美国不利的方向发展：在一年前的调查中，英国人支持战争的有 61%，但 2004 年 3 月的这个调查中，支持战争的英国人下降到了只有 43%，目前英国社会相当分化，在对待战争和对美国的看法上持正面和否面态度的基本是一半对一半。至于穆斯林国家就更不用说了，该中心的报告认为穆斯林社会普遍对美国感到愤怒和仇视，而且在许多穆斯林国家中，拉登仍受到民众的高度拥护（巴基斯坦支持拉登的高达 65%，约旦 55%，摩洛哥 45%）。

在接受调查的四个穆斯林国家中，摩洛哥与约旦的压倒多数民众认为采用自杀式袭击美军是合乎正义的，在巴基斯坦有一半民众支持自杀式袭击，即使在拉登基本没有市场的北约国家土耳其，也有 31%的民众认为对驻伊美军实行自杀式袭击合乎正义。

“亲美派”的最大担心和希望

问：如此说来，克拉斯蒂夫提出的世界正在进入“反美世纪”的说法确实有其根据。但他们东欧国家不是支持美国及其战争的吗？

答：这个问题恰恰是克拉斯蒂夫的文章特别希望警告美国方面的，即希望美国不要错误判断东欧国家的民情。我们知道，由于在伊拉克战争的问题上，法国和德国政府公开反对美国，而东欧政府则表示支持美国的战争，因此美国开始高抬所谓“新欧洲”即东欧，同时大贬“老欧洲”即西欧，说东欧正因为刚刚获得民主自由，因此懂得要用鲜血和生命来捍卫民主自由的必要性。

但克拉斯蒂夫指出，美国的这些说法虽然非常动听，可惜与东欧的现实却风马牛不相及。他首先指出，民意调查表明，在所有的东欧前共产党国家无一例外都有高达 70%到 75%的民众强烈反对美国对伊拉克的战争，换言之，东欧国家的政府支持美国及其战争，并不代表东欧民众的意志。

其次，他更有点挖苦地指出，目前多数东欧国家都是由改名后

的前共产党在执政，美国说这些东欧政府是为了民主自由的价值而参加美国的战争联盟，在东欧人听来简直啼笑皆非！克拉斯蒂夫指出，东欧国家的政府表态支持美国的战争，都是权衡利害关系的决定，因此东欧政府与美国的战争联盟并不是“情愿的联盟”，而是一种“不情愿的联盟”（acoalition of the reluctant）。

问：那东欧这些亲美派的最大担心和最大希望是什么呢？

答：他们最大的担心就是如果美国与西欧的关系不能得到最大的修复，将会使东欧处于极端困难的境地。现在一方面是美国用东欧来贬西欧，另一方面西欧舆论则挖苦东欧国家乃是惯性的“卫星国心态”，说他们从前是苏联的卫星国，现在则作美国的卫星国，从来没有自己的独立意志。

克拉斯蒂夫等人对此感到非常委屈也非常忧心，强调东欧并不是美国的卫星国，因为他们很清楚，东欧的命运归根结底是与西欧连在一起的，因为东欧的前途乃在于欧洲共同体。因此他们对美国的最大希望是美国能彻底修复与西欧的关系，否则东欧将无所适从。

他警告说，美国方面必须认识到，“从长远而言，地理因素强过其他因素”，言下之意，如果今后美国与西欧越走越远的话，东欧其实只能跟着西欧走。这当然是东欧亲美派最不愿意看到的。

21世纪世界政治走向

问：“反美世纪”的形成是否意味会动摇美国的帝国地位呢？

答：所谓“反美世纪”与美国独霸世界实际是同一个硬币的两面，这两种现象将会长期同时并存。一方面，目前世界各地到处可见的“反美主义”不大可能消失，因为只要美国的独霸天下地位不变，各国对美国的不满就会永远存在甚至有增无已，因此可以说美国的新帝国时代几乎必然同时是一个“反美的时代”。

但另一方面，这种“反美世纪”的形成至少在短期内并不足

以动摇美国的霸主地位。因为虽然世界各国都存在相当的“反美主义”，但各国反美的动机和原因很不相同，各国的利益更不相同，因此并不可能形成任何实质意义上的反美联盟或统一战线。因此，美国新帝国与“反美世纪”将会是长期并存的局面。

问：这种美国新帝国与反美世纪长期并存的情况会产生什么样的结果呢？

答：结果就是全世界都活得很不开心，美国人和其他国家的民众都会日益不耐烦，因为不仅世界各国民众不满美国，美国民众同样日益反感外部世界，因为他们发现他们的看法与别人的看法实在太悬殊甚至背道而驰。

例如现在的全球民意调查表明，除美国以外，几乎世界上所有其他国家都认为美国发动伊拉克战争的动机是控制中东的石油并维持美国的世界霸权，但大多数美国民众却绝对无法接受这样的看法，他们真诚相信美国在中东没有私利，完全是为民主自由人权而牺牲美国人自己的生命。这两种看法反差实在太大。

又如，在伊拉克到底是否拥有大规模毁灭性武器的问题上，除美国和英国以外，几乎所有其他国家的多数民众都认为美国政府和英国政府当初有意撒谎，但美国人中只有31%（英国人41%）认为美国和英国两国的领袖有意撒谎以制造开战理由。

问：这样一种美国新帝国与反美世纪长期并存的情况，对中国将意味着什么？中国公众应该如何看待这种格局？

答：我以为这对中国可能意味着较大的风险，因此中国公众对此必须采取非常谨慎小心的态度。

问：这话怎么讲？

答：我们可以想见，今年美国大选结束后，不管是克里上台，

还是布什连任，都会力图修复美国和西欧的关系。而要修复这种关系，最可行的途径就是诉诸美国和西欧的共同价值观和共同利益，特别是突出双方共同的潜在敌人。

例如，如果突出朝鲜半岛的问题，则西欧和美国的立场就会比较接近，至少没有严重的冲突。同样，在台海危机问题上，西欧历来的立场也与美国比较接近。总之，如果美国在结束伊拉克战争后把战略重点转回东亚，则至少美国和西欧的矛盾就不那么突出。美国《外交事务》杂志主编James Hoge在该刊近期发表了一篇题为“全球性权力转移正在形成”的文章，开头就说：“全球权力转移很少发生，而和平的转移就更少见”，这自然是针对中国的“和平崛起”而发。

该文的主旨就是强调对美国的真正挑战在亚洲，全球性权力转移发生在亚洲而不是别的地方。在他看来，朝鲜半岛和台湾问题都很难有和平解决的可能，任何一个危机一旦爆发都会引发大规模的战争，这种战争将使伊拉克战争显得只是小规模的警察部队行动般微不足道。

他因此强调美国在亚洲必须与日本更紧密结盟，必须与印度更紧密结盟，必须彻底杜绝中国与日本或中国与印度的任何联盟可能性。说到底，21世纪世界政治的中心在亚太，在东亚，在中国与美国之间。

美国走向“布什民族”*

问：美国总统布什已经宣布在此次大选中胜出，将开始四年连任期。你对这次美国大选有什么总体看法？

答：老实说我对今年美国大选不像很多人那样关注。我并不认为这次大选非常重要，并不像全球媒体说得好像是什么决定美国命

* 本访谈刊于《21世纪经济报道》2004年11月6日。

运甚至人类命运的大选，这都是外部世界的一种一厢情愿看法而已。事实上这次大选并不构成美国政治的所谓“关键大选”，从头到尾都不存在出现美国政治的所谓“阵线重组”（Realignment）的可能。

问：什么是美国政治的“阵线重组”？

答：所谓“阵线重组”就是选民立场发生根本变化，例如原民主党人大量投向共和党，或原共和党人大量投向民主党。这种情况如果出现就意味美国政治的重大重新组合，通常标志一种新的意识形态取代旧的意识形态。例如1980年里根赢得总统大选就是这样的“关键大选”，当时大量美国南方的民主党人投向里根，成为所谓“里根民主党人”，标志美国保守主义取代美国自由主义。又如1930年代罗斯福连续两次大选成功也是这种关键大选，在此以前美国黑人历来投共和党，因为共和党是林肯的党，而民主党则传统上是南方白人奴隶主的党，但从罗斯福以后，美国黑人成为民主党忠实选民，标志民主党自我改造的成功，即从美国内战时期的保守政党变成了领导改革的党，意识形态上则标志强调国家干预经济的“新政自由主义”取代了市场放任主义。

这种“阵线重组”被美国政治学界称为“革命的替代物”，亦即认为在别的国家要靠革命来解决的重大政治争端，在美国通常会靠政治的“阵线重组”来解决，从而避免革命。就目前美国政治而言，如果要出现“关键大选”或“阵线重组”，前提就是共和党选民大量投向民主党，而意识形态上社会主流背离保守主义，但这次大选根本看不到任何这样的迹象，美国保守主义意识形态的主导地位可以说完全未受动摇。

问：但这次布什和民主党候选人克里之间似乎棋逢对手。他们在大选过程中的激烈竞争，是否意味着美国社会已经分裂为两个势均力敌的阵营？

答：就政党归属而言，美国社会确实分成两大阵营，但这并不必然意味美国社会的根本分裂。两年前，《美国政治年鉴：2002》（*The Almanac of American Politics, 2002*）在该卷“导言”中提出一个很有影响的看法，即认为现在虽然看上去民主党和共和党好像平分秋色，但实际上美国整个民族正在变成“布什民族”（the Bush nation），亦即美国民族在总体上要比任何时候都更保守，更相信美国保守主义。

问；但如何解释几乎有一半美国选民反对布什？

答：我们必须了解，美国选民反对布什，与国际社会之反对布什，乃是完全不同的两码事。国际社会这次几乎普遍倾向克里而反对布什，根本原因就是反对美国的伊拉克战争。但在美国国内，即使那些反对布什的美国选民，绝不意味他们就反对美国的伊拉克战争，相反，他们大多数都坚决相信美国打伊拉克是正义的，同时，那些反对布什的美国选民，也并不表明他们就是自由派。就美国本身而言，这次大选根本谈不上是美国自由派与美国保守派的对垒，也不是反对战争与支持战争的对垒，而是在大多数美国人都支持伊拉克战争这个大前提下的分歧，是在美国保守主义意识形态笼罩主导下的争论。

这只要看克里本人就非常清楚。克里来自美国最自由派的波士顿地区，但尽管如此，他从来都不敢称自己是自由派，反而要不断否认自己是自由派。我曾多次指出，从八十年代以来，没有一个美国的全国政治家敢于自称自由派，因为这等于政治自杀，原因自然就是因为美国社会总体上已经非常保守。克里在这次大选中必须不断讨好美国的保守派民众，以致在许多问题上他与布什的差异非常有限。在反恐问题及美国外交政策上，克里从来没有像他当年反越战那样反对伊拉克战争，他甚至从未反对过单边主义政策，而只是在坚持美国可以而且应该在必要的时候采取单边主义政策这一前提

下强调与盟国的关系，但在单边主义的前提下，布什当然也会这样做，换言之，大部分美国民众都支持美国的单边主义。二是在以前划分自由派和保守派的分野性问题上，克里甚至必须说他个人反对同性恋，反对堕胎，以争取美国的保守派选民。

问：你的意思是说两大党现在实际没有什么差别？

答：差别当然还是有。两党内部都是有很多社会成分组成的，民主党支持者中有一部分人是坚决的自由派和左派，他们的立场是与国际社会的立场比较接近的，亦即是从反战的立场来反对布什，也是从自由派和左派的价值观念来反对布什。尤其是美国的自由派和左派知识分子，他们恨透了布什，但他们现在也因此最沮丧，最失落，甚至最绝望，例如中国学界熟悉的德里克（Arif Dirlik）这些人，现在觉得美国整个民族几乎都已经没救了，彻底堕落了。

我们或许可以把美国的自由派分为三层。第一层是学院内的自由派，他们最激进，但也因此最脱离美国社会，他们对外国的影响要比他们在美国的影响大得多。第二层是媒体自由派，他们在观念上较受学院自由派影响，但在媒体必须接近美国普通民众，因此必然要与美国保守主义寻求妥协，因为美国民众多数是保守的。第三层是直接从政的自由派，他们更不敢自称自由派，而必须在很大程度上标榜自己是保守派，例如必须强调自己是虔诚基督徒，在家都作礼拜，甚至要强调自己个人反对同性恋，反对堕胎，只是不同意立法禁止，等等，不这样就要落选。

因此表面看来共和、民主两党争得很热闹，但如果说存在两个阵营的分裂，这是在美国保守主义共识基础下的分裂，现在并没有一个意识形态的对立面。克里并没有什么新的东西来与布什对抗和对立，他基本是在布什的大前提下，只是说布什做得不够好。事实上现在克里失败，美国主流舆论认为主要原因仍然在于克里在道德文化问题上的立场未能取信于美国保守主义正统选民。因此现在美

国社会一方面确实出现分裂，但另一方面，也可以说美国民众现在更紧密地联合在保守主义意识形态下。布什提出立法禁止同性恋后，美国现在已经有 11 个州以大比数通过了“反同性恋法”。

问：布什再次当选后，他的最大心愿会是什么？

答：目前国际关注的都在美国外交和战争政策上。但外交和战争是为政治目的服务的。美国保守派的最大政治目标就是要彻底巩固美国保守主义，要使美国自由派没有翻身的可能。在这方面，美国保守派的核心灵魂人物是副总统切尼。布什这次竞选，毫不犹豫仍然要切尼作搭档，已经表明美国保守派并不会取守势，而是取攻势。共和党在两院都占多数，州长也占多数，下一步首先会利用这四年彻底改变美国法院为保守派大本营，这都是可以预料的。将反恐确立为基本国策，本身就有利于共和党和保守派，因为反恐战争激发美国人的高度爱国主义。美国保守派喉舌《每周正言》(*Weekly Standard*) 早就提出，布什的策略应该是把共和党打造成“爱国主义党”(the party of patriotism)，如此就能缩小国内分歧，立于不败之地。事实上布什和切尼这次大选一直就是采取这种基本策略，应该说非常成功。

问：这次国际舆论非常明显都偏克里而反布什，现在结果是布什赢，这是否表明今后四年美国和外部世界将更对立？

答：这要首先区分政府行为与一般舆论。就政府行为而言，任何政府都会要尽量与美国搞好关系。但就世界舆论和民心而言，则确实将对美国更失望，更反感，同时，需要注意一点，现在不仅是世界上许多人越来越不喜欢美国，反过来美国人也越来越不喜欢外面的世界。大多数美国老百姓越来越讨厌外国人对他们的评判，他们从不认为别人有资格对美国说三道四。很多人不了解美国人现在心里怎么想的。美国人非常讨厌别人说美国是为了石油打伊拉克，你越批评他就越讨

厌。即使他反对布什，他也不希望你拿着布什骂美国，这是很自然的事情。因此在情绪上，心理上，美国与外部世界今后将越来越对立，将是一种基本状况。

问：这样就出现你上次接受采访时（《新帝国与“反美世纪”》）说的全世界都越来越不开心的状况。

答：我想是的。

中国的“新世界主义”*

《21世纪经济报道》编者按：奥运圣火传递在伦敦、巴黎、旧金山等地受到干扰，以及部分西方媒体歪曲事实的报道和侮辱中国人的言论，激起了中国社会和海外留学生的抗议浪潮。如何看待这一系列事件的内涵？本报约请了几位重要思想家就此一事件发表看法。本期采访的是香港大学亚洲中心研究员甘阳。

伟大的转折：“新世界主义”

问：这次全球华人同步大集会的迸发，有没有什么特别的意义？

答：4月19日全球华人在欧美各国高举五星红旗大集会是世界历史的重大转折点。“4·19”运动让全世界看到新一代自强自立自信自由的中国人，他们高举国旗的游行是完全自发自愿地组织起来，他们响彻全球的呼声更是完全自由地从内心最深处发出。以80后这一代为主的“4·19”运动凝聚着中国人五千年文明的骄傲，百年抗击帝国主义列强的决心，六十年愤发建国自强自立的底气，以及改革开放三十年来中国人的自信和自由精神。

百年来的中国，有四个时刻最全民一致激动人心：第一个时刻

* 本访谈刊登于《21世纪经济报道》2008年4月26日，原题为“打开国门，放他们进来”。

是1919年五四运动“外抗强权，内惩国贼”；第二个时刻是1949年开国大典毛泽东庄严宣告“中国人民站起来了！”，第三个时刻是1976年打倒四人帮，全民欢庆迎来改革开放；第四个时刻就是2008年“4·19”运动全球华人怒吼“做人不要CNN”！“4·19”运动的意义实际已经超出了五四运动，因为五四运动时候，中国社会和政治毕竟处于最糟糕的时候，“4·19”运动则是在中国崛起的背景下发生的，其意义甚至已经超出了奥运会比赛本身。

问：你说“4·19”运动是世界历史的伟大转折点，这怎么讲？

答：因为“4·19”运动实际标志着人类企盼已久的真正的“世界主义”的到来，这种“新世界主义”与以往“旧世界主义”的区别在于，以往的所谓世界主义实际上都是以西方中心主义和西方霸权为基础的，因此“旧世界主义”往往更多表现为西方的傲慢，尤其是西方舆论的傲慢与偏见，这种傲慢甚至使西方一些小政客与小记者都以为自己的偏见代表真理与事实。21世纪的全球化时代迫切需要一种“新世界主义”，这种新世界主义的核心在于真正建立世界各国平等相处、互相尊重，因此“新世界主义”必然要以根本否定西方中心主义为出发点，没有这一否定，就不可能有东西方世界真正的平等相处与互相尊重。

“4·19”运动最意味深长之处在于中国网民自发建立的“反CNN”网站，以及以“做人不要CNN”为代表的大量视频制作。西方中心主义的基石是西方的舆论霸权，而“反CNN”网站以及“做人不要CNN”正是对西方舆论霸权的强烈挑战。“4·19”运动实际标志着，西方政客与媒体长期以世界道德法官自居的时代已经终结，非西方国家的人民再也不能容忍那些信口雌黄指鹿为马的西方政客和媒体任意妖魔化非西方人民。

这种“新世界主义”首先由中国人开创推动是必然的，因为中国是最强大最独立的非西方国家。“4·19”全球华人的吼声告诉

CNN 等：你们的那些报道，“我－不－相－信！”

中国的“世界主义”对抗 CNN 的种族主义

问：西方舆论几乎都以指责的口气把全球华人的这次运动称为中国的狭隘民族主义，你怎么看？

答：这是典型的颠倒黑白。因为这次围绕奥运会的冲突中，恰恰是那些挑起事端的西方政客和西方媒体代表最狭隘的西方民族主义，而且以 CNN 为代表的媒体竟然毫不掩饰地发泄其最恶劣的种族主义，这才真正让人震惊。而中国人维护奥运火炬恰恰代表中国人的“世界主义”精神，因为中国人之所以如此重视北京奥运，就是希望借此表达中国人民希望与世界各国和平友好往来的最美好愿望。但这一充满世界主义精神的美好愿望竟然被西方一些政客和媒体看作是发动反华运动的大好机会，西方那些公然号召利用奥运会让中国出丑的疯狂叫嚣，让中国人几乎无法相信这个世界怎么会这个样子！尤其那些纯洁的 80 后中国年轻人，很多人最初的反应是痛哭，是心碎，因为他们从来没有想到过，他们从前相信的西方媒体竟然会如何卑鄙、龌龊、下流、无耻，竟然会公然捏造事实。他们被深深地伤害了。全球华人自发的“祝福北京奥运”恰恰是要在全球坚持“新世界主义精神”，它反对的就是西方的狭隘民族主义和种族主义。

问：有人认为“4·19”运动不利于中国与西方的关系，你怎么看？

答：这是大错特错。“4·19”运动恰恰大大有利于中国与西方的长远关系，西方人历来相信“斗争哲学”，如果你不斗争，就表明你理亏。如果连这点道理都还不明白，那才真正是弱智的表现。中国与西方的友好关系绝不可能靠中国一味忍让来建立，而必须建立在该反对时必须反对，该斗争时必须斗争的基础上。中国外交官中最受西方尊重的人之一是沙祖康大使，恰恰因为他一贯敢于针锋相对，坚持斗争，他曾在接受

西方媒体采访时直接了当要美国人 shut up，反而赢得西方媒体赞扬。中国人必须了解，西方人最尊重敢于斗争的人。唯有坚持斗争，才能终结根深蒂固的西方中心主义，才能建立中西方真正平等交往的基础。

“4 • 19”运动对全世界都有深远的教育意义，尤其是对西方人民和西方媒体的一次“再教育”运动。“4 • 19”运动将促使西方有良知的媒体重新反思检讨自己的西方中心主义偏见，它实际将迫使西方媒体今后对中国和非西方的报道采取更谨慎的态度。事实上“4 • 19”运动已经完全把海外“藏独”声音压了下去，因为西方媒体不得不更多报道中国人的强烈反弹。我很高兴看到纽约居民梁淑冰与中国公民李丽兰委托当地律师状告 CNN 和卡弗蒂，索赔 13 亿美元。她们要求 CNN 必须赔偿每个中国人一美元，美国联邦法院已经接受此案。重要的不在于这个官司能否打赢，而在于中国人以后必然会不断监督西方媒体和舆论，这样的斗争会成为家常便饭，这将大大有利于“新世界主义”。

火炬传递不要怕出事

问：对一些西方组织和媒体针对奥运火炬传递的种种动作，应该以怎样的心态来面对？

答：目前火炬在境外传递已经只剩最后几站，而且基本在亚洲地区。我认为“4 • 19”运动的伟大声势实际已经有效地把海外“藏独”压下去了，在最后几个亚洲地区火炬接力站，海外“藏独”已经很难再形成气候。例如在澳大利亚，中国留学生很多，而且早已憋足了劲，惹事的人得掂量一下。海外“藏独”是纸老虎，他们很多人根本不是藏族，而是西方人，没见过什么阵仗，一见中国人来真格的就缩回去了。

在这样的大形势下，我认为中国驻外使馆已经没有必要太紧张，没有必要为怕出事而要求所在国缩短火炬路程。最重要的心态是不要怕出事，毛主席常说“天塌不下来”，接下来火炬在国外传递的时候，不要怕火炬被那些闹事的人抢走。即使被抢走，出丑的并不是中国人，

而是那些以暴力破坏奥运的暴徒和他们的主子。抢走了他们怎么办？他们把它扔到河里去，把它当柴火劈了？这会激起公愤的。一旦火炬被抢走，真正麻烦的是承办国，这个国家必然会采取非常严厉的手段来制服闹事者，否则这个国家怎么交代？所以不妨给那些人充分表演的机会，表演的结果恰恰是对民众最好的教育，这种教育比任何教育都有效。

总之火炬传递在海外出点事情并不要紧，实际总是坏事变好事。到目前为止，火炬传递出了点事的结果，实际反而比中国人期望的传递过程不出事效果更好，那就是让全世界看到了反华必然引起全体中国人的强烈反弹，如果一切太平，反而没有机会让西方媒体知道中国人的真正心声。出事的效果历来很好。历来国外有反华高潮，每次海外反华运动的结果都反而成了一次对中国人的爱国主义教育运动，中国留学生第一次大规模爱国主义运动就是1995年美国邀请台湾李登辉访美，当时的结果是美国政界学界媒体和人民都大为吃惊地第一次发现，中国留学生与中国政府在事关中国统一的问题上立场完全一致。

打开国门，让他们进来

问：5月3日以后火炬传递转入中国境内，你觉得有什么需要注意的？

答：我个人建议打开国门，让他们进来，让那些反华的人进来，可以公开邀请那些歪曲报道中国的西方记者编辑来，包括可以让那个什么“无国界记者组织”的主席来，让那个支持“藏独”的电影演员来，让他们去中国的地方中专院校去和中国人辩论。没有必要让他们去中国的名牌大学，中国的地方中专生和他们辩论就绰绰有余了。他们很多人实际连西藏在中国的什么方位都不知道，对中国五十六个民族的历史文化更是完全无知，只不过他们在西方自说自话惯了，不知道他们自己多么愚蠢无知罢了。中国的大学则可以由

大学学生会公开邀请那个美国众议员议长之流来辩论，让她公开对中国人说说她那些反华议案，让中国大学生们与她辩论，看看中国80后年轻人与这些人辩论谁更有道理。包括其他组织，只要是非暴力的，都可以让他们进来。中国政府可以作得很大气，可以划出地方让这些人来中国表演，让中国的学生和民众去与他们理论，政府只需要派警察维持秩序就可以了。

自由与秩序

问：不管怎样，火炬开始在国内传递时，大家可以基本比较放心了吧？

答：我现在反而比较担心5月火炬传递转入国内后的情况。正因为国内传递火炬不再有境外所遭遇的那种敌意破坏，火炬传递过程面临的最重要问题或许会变成国内民众的参与热情与沿途地方政府维持公共秩序的矛盾。从5月到8月这三个月的境内火炬传递过程，面临的挑战或许将不下于境外传递的过程，必须以最大努力让中国民众能够自由自愿地表达他们最强烈的爱国热情，但如何更好地让民众自由地表达自己的热情而同时维持公共秩序，是一个包括需要改进很多传统政府行为方式的重大课题。

比较重要的一点是，不要把与火炬传递有关的一切都完全纳入官方活动的轨道，要尽可能留出足够的空间让中国的民众能以不同的方式自由参与这三个月的火炬接力。这次海外留学生爱国运动最重要的一点，就是大家都是自发自愿地行动起来表达他们的心声。国内传递的时候，政府也应该尽可能地让群众自发自愿地参与。比较理想的做法是，在每个路过的地区，拿出一部分火炬手名额让市民抽签来获得，这样会让民众有更大的参与感。香港舆论这段时间就火炬手选拔问题有不少讨论，不少人认为应该有更多的名额让普通平民参与，所以特首曾荫权就让出了第一棒。

总之，非常关键的一点是不要让普通民众有被排斥感。中心原

则是让中国民众能够自发自愿地最大程度参与，把正面的热情变成正当性资源，避免现在所积累起来的爱国热情被消耗掉。

问：但这里可能会有一个矛盾，就是各地政府怕出事，担心出现安全失控问题，因此不得不加强控制。

答：这里实际关系到一个现代社会的政府管理方式的问题。现代社会最重要也是最困难的问题是如何建立自由与秩序的平衡，要在维持公共秩序的前提下尽可能满足民众的自由自愿参与要求。这是一个难度很大的现代挑战。任何社会都有维持秩序的基本问题，但一个现代社会的社会控制不同于传统社会，必须要让公民有尽可能大的自由，同时政府又要承担起维护公共秩序的责任。今天谈政府转型，一个非常重要的方面，就是在维护好公共秩序的同时让公民有最大程度的自由。

我以为举办奥运会恰恰是一个很好的机会，可以让我们开始从这些方面改进许多传统的政府行事方式。以前那种一切重大活动都主要由政府部门来安排的管理方式有必要改变，这种方式一到重大活动就影响政府日常运作，政府部门疲惫不堪，成本太大，动机很好但实际效果往往是民众反而觉得有被排斥感，这样的管理方式是不能适应现代社会的。中国现代化的过程必须同时培养中国公民的自我管理意识和习惯，一方面必须让中国公民能自由自愿地表达自己最强烈的感情，同时更要培养公民自觉维护法律秩序的习惯。不要老是怕出事，人民表达出来的基本感情是爱国的，要相信绝大多数民众是爱国的，人民的情绪和政府的希望是一致的。可以鼓励企业和学校放半天假，让大家自发参与火炬接力。让民众自发参与可以降低政府管理成本，避免那种一切按部就班的呆板。例如不用由政府去给每个人发一面国旗，让学生和民众自己自发自愿准备国旗。“4·19”运动最令人印象深刻的是，五星红旗从来没有这样在全球如此到处飘扬。这是中国民众自发的。

问：这次网络上贴得最多的照片就是留学生们挥舞五星红旗，对此你有什么看法？

答：这是发自内心的行为。这说明国旗这个政治符号已经成为中国人政治认同的一个要素。一个政治共同体必须有一些共同的政治符号，这些符号一定要在民众心中建立起来，这是政治正当性的重要方面。一个政治共同体的最重要正当性基础在于公民自发自愿自由地表达维护这个共同体，“4・19”运动正见证了这一点。

“拿起你的鞭子！”*

关于追索圆明园流失文物答某周刊问

问：您如何评价“追索圆明园流失文物律师团”所作的努力和行为？

答：中国民间自发的律师团这次是知其不可为而为之，值得高度赞赏和支持。败诉是意料中事，败诉无非表明这个世界充满了非正义，需要人们做出更大的努力去挑战黑暗势力。

问：此次追索行动的价值何在？

答：追索行动的真正意义并不在于要追回文物，而是要伸张正义。当年英法火烧抢劫圆明园并不仅仅是对中国人民的犯罪行为，而是对整个人类文明的最野蛮践踏。追索行动就是严厉谴责这种滔天大罪，唤起人间的正义感。

问：您认为西方的逻辑仍是八国联军的强盗逻辑，能否给以具体说明？

答：贝尔热本人公然声称他就是要对中国人“敲诈勒索”，这与明火执仗的八国联军暴徒一脉相承。所谓强盗，就是明知他作的是

---

* 本访谈是 2009 年 3 月关于追索圆明园流失文物答某周刊的书面问题稿，未正式发表。

非正义的行为却公然行之。法国和西方媒体的表现表明他们从来没有真正认为英法火烧抢劫圆明园是滔天大罪，不但没有借此机会唤起法国和西方社会的道德反省，反而纵容贝尔热和佳士德等的不义行为。这恰恰表明，帝国主义以其强盗逻辑对非西方社会犯下的罪行从未在西方社会得到过真正的检讨反省。

问：有人认为，对于100多年前战乱劫掠的文物，国际法没有普遍适用的约束力，因此只能无奈地接受目前我国仍有大量文物流失海外的现状，而不应该把目光停留在此次两兽首的拍卖上，对此您有何看法？

答：现行国际法基本是欧美列强制定，首先是为保护欧美利益，如果不符合他们利益，他们往往不参加，例如英国和美国就都拒绝加入《关于被盗或者非法出口文物的公约》。但国际法仅仅是伸张正义的途径之一，在全球化时代中国人有必要开始研究把中国法律对外，现行文物保护法以及其他中国法律都可以进一步修订以便更好保护中国利益。中国人不应该成天去想如何符合西方的法，而应该去想如何以中国法律保护中国人利益。这方面新加坡都作的比我们好，大约十年前一个美国人在新加坡犯法，根据新加坡法律当处以“鞭挞”，虽然美国舆论哗然，认为鞭子抽打太野蛮，但新加坡仍然执法如山：用鞭子惩罚了这个美国人，抽打完了，这个美国人服罪了，美国舆论也服罪了。尼采说得好：“拿起你的鞭子！”中国人应该拿起中国的法律这自己的鞭子。中国公民可以在中国的任何地方中级法院控告贝尔热和佳士德等触犯中国的文物保护法，中国法院可以根据中国法律传召被告，在被告拒绝出庭时可以缺席审判，包括罚款、坐监，等等。这种审判虽然未必能把罪犯绳之以法，但可以起到道德震慑作用。

问：如何看待在这件事上中国人的“理智”与“情感”？

答：正义之所以可能首先是因为人有“正义感”，这次追索行为表达了中国人的强烈正义感，而中国律师团的法律起诉和中国学生在巴黎的道德呼吁行为都充分理智。中国人在这件事上的表现无可挑剔。

问：对于蔡铭超拍得兽首却不付款的举动，您如何看？

答：蔡铭超本人必然要作商业考虑，因为无法入境。不过这个举动的结果意味深长，我注意到并同意芝加哥大学文化政策中心教授 Lawrence Rothfield 的敏锐评论，他认为这个举动会引起其他文物大国今后仿效，因为埃及、印度等文物大国和中国一样，一直都强烈要求西方归还以不法途径抢掠的国宝或文物。21 世纪应是重建全球正义的时代，以往主要由欧美列强制定的种种游戏规则都必须重新审查，因此这个举动实际含蓄地挑战了佳士德等的正当性，实际否认佳士德等欧美机构有权制定游戏规则，今后这样的挑战一定会越来越多。中国的文物专家和部门应该与埃及和印度等文物大国的专家和部门建立更密切合作，共同商讨如何有效追索西方以不法途径抢掠去的国宝和文物。

超越西方文化左派*

今天的讲座我主要讲两个问题：一、对于全球文化生产体制的看法；二、全球文化生产体制与西方文化左派的关系。

不管全球文化生产体制是什么东西，我们要打破它却是十分困难的。我们很难将它界定为不好的，恰恰全球文化生产体制是非常有吸引力的。我们要进入具体的机制中去讨论它。比如说：拿奖学金，到西方国家去留学，做访问学者，出席国际会议，进行国际出版等等，都十分有吸引力。因而可以说，抽象层面的文化殖民主义，在个人的层面上却都是好的，能够增进文化交往。其最大的特点在于，全球文化生产体制不是一个强制机构，而是“姜太公钓鱼，愿者上钩”。它是一种软权力（soft power），如文化研究中葛兰西所谓的“hegemony”，也就是我们翻译的“霸权”。当然这翻译导致了很多误解。葛兰西是相对于强制力（coercing）讲的，“hegemony”是让人心悦诚服、心甘情愿的。我们翻译成“霸权”则与“霸道”有关，而葛兰西的“hegemony”几乎是“王道”。我们中国“王道”的说法不是无意义的。因为任何现实政治都是“王”、“霸”相糅的：也就是一方面是暴力强制机制，如警察、法院、监狱等等；另一方面是文化上的甜蜜的“hegemony”，这样的机制才是事实上存在的。

---

* 本文是作者 2006 年 6 月 27 日在华东师范大学举办的“全球化文化生产条件下的中国文学研究”研讨会与讲习班开幕式演讲的记录整理稿。

将学术上的套话还原到日常语言解释，就是美国“胡萝卜加大棒”的政策，或者如毛主席所说的“一手抓枪杆子、一手抓笔杆子”。美国与跨国资本为主的全球化秩序，分强制性部分（如打伊拉克等军事斗争）、软性部分和介乎软性和硬性部分之间的。因而，全球文化生产体制恰恰是由十分吸引人的、甜蜜的部分组成的，这才是十分困扰的地方。

我要在这里强调两点。第一是：作为美国——世界秩序的一部分，严格意义上讲，全球文化生产体制只有十五年左右的历史，是冷战结束以后的产物。关于全球化的起点的讨论有很多，“世界体系理论”认为从16世纪开始，如弗兰克《白银资本》，但这类论述非常可疑。他们完全否定文化的意义，一切以经济结构为考量。在弗兰克这些人眼里，中国几千年来建立起来的文化观念、生活方式完全没有意义。另外，全球化理论还有如17世纪说、18世纪说、19世纪起点说，但这些似乎都造成一种印象：全球一体化化是必然的，不可阻挡的；这种历史必然性观点其实妨碍了另外的可能：如果各不同文明各走各的路，是不是更好？是不是文化多元、世界多元应该会更好？我们现在却只有最简单的模式，前提也是给框定的。我以为，对中国大陆来说，目前的全球文化生产体制只有十五年，因为中国1990年代以后的文化、思想、教育，与以前是完全不同的。一直到1980年代，中国不在全球文化生产体制之中；而90年代则是一种完全加速度地进入全球文化生产体制，但短短十五年，很多人似乎已经觉得这是自古以来天经地义的事情。

从这个角度来看，新加坡、香港、台湾卷入全球文化生产体制的过程已经有半个世纪，成为了体制的一部分，因而他们没有这样的问题意识，如同呼吸一般自然。大学的教授在西方拿学位，论文用英文写作，在西方发表刊物，似乎这是唯一文化可能，我工作的亚洲研究中心就完全是西方的一部分。但中国大陆却完全不同，和全球文化生产体制的关系只有十五年。这方面，日本就比较特殊，

日本虽然是西方的一部分，受到笼罩性的影响，但是文化上相对较有自主性，日本的学者大都在日本接受完整的教育，而且基本用日语写作，他们在文化学术上相对自成一体。中国应该更多地研究日本、参考日本。香港的学者在英国的大学拿学位，却不研究西方，只研究本地区，其中第一大领域就是中国研究。在全球文化生产体制形成之后，大家都不知道彼此在研究什么，因为香港学术研究的审批权在英国、美国，因为香港根本就没有学术共同体，是横向地专业化地切割的。中国大陆和全球文化生产体制的关系目前比较浅，但这可能产生双重性格：一方面希望避免文化殖民主义，另一方面又特别想进入全球文化生产体制，觉得没有进入其中就特别的自卑。基本上，中国大陆 1990 年代以后就在进入全球文化生产体制之中，经济和文化都具有高度依赖性。不过最近几年中国科技界有了自主发展的倾向，因为他们发现：凡是受西方控制的重要领域的核心技术，中国反而发展得比较好；相反能够从西方直接买来的，我们的水平却停滞不前甚至“溃不成军”，这样的问题意识很普遍。短期之内需要很强的文化自我意识才有可能，现在文化意识还十分弱。

第二是：突破的困难还自于全球文化生产体制带来的思维方式的改变和问题的开展点上：特别是对时间和空间概念的改变。我们常常说到：“空间压缩了时间”，这确实是强有力的问题。举社会理论来说：西方经典社会理论本来建立在时间架构上的，就是从“传统到现代”的架构，现在完全改变了。现在好像都没有传统与现代的问题了，全世界都是同时代人，都同样的现代，同样的后现代，具备同时代性。这是一个很有吸引力的说法。西方从事人文社科的学者特别西方文化左派很高兴，因为现在似乎大家都平等了，西方和非西方都平等了，不像从前那样把非西方看成落后的，因此这似乎就克服了西方中心主义；非西方的人也十分满足高兴，非西方和西方都“同样现代”了。世界上所有的都成了同步发生的，全球同时进行，似乎体现所有民族和地区的平等性。但是带来的问题十分

严重，各个国家各地地区的整体的历史经验都被切割掉了，导致了对自身的历史经验的摒弃。长此以往会绝大程度地扭曲、掩盖了不同的历史经验、历史处境，这些恰恰是需要重新来审视的。尤其现在的青少年文化，和语言完全不相干，动作等完全一样，全球一家一般。但这恰恰是造成了历史的中断，掩盖了历史的具体过程。

因此，我提出“以时间对抗空间”，可能对我们的文化研究会有所帮助。这次来开会，让我想起了1994年的人文精神大讨论，而1994年的讨论又让我想起了80年代的大讨论，80年代的大讨论又让我想起了晚清、“五四”的大讨论，其一直贯穿的核心问题就是如何看待中国文化？1994年的人文精神大讨论是一个重要事件，现在重新回过头来思考：十年甚至五年之前我们都在思考一些什么问题？这是抵抗全球文化生产体制的重要方式，如果把所有的经验都抹掉了，最后仍然逃避不了自己的历史经验。

对西方的所有理论同样要放入历史脉络中讨论它的来龙去脉。今天和明天我都会讲雷蒙德·威廉斯这本《文化与社会》，这本经典著作处理非常长的历史经验：1780—1950年的英国文化，他的问题意识和做文化研究的方式都值得我们学习。从他的访谈中可以知道：从1948年写作到1958年出版共写作了十年，因为1948年艾略特出版了《文化定义的思索》，1948年艾略特也获得了诺贝尔文学奖，雷蒙德·威廉斯正是受到艾略特的影响。而艾略特的书也正是回应了利维斯1930年的一本小册子《大众文明与少数人的文化》。雷蒙德·威廉斯把利维斯的1930年和艾略特的1948年往前推，一直到1780年。我要把这本《社会与文化》作为一个中间环节，拉到历史的现场去看来龙去脉。问题可能是，人家确定了哪些问题是重要的，那都是从别国的历史处境中生发的，但对于我们可能就是一个假问题。现在有个流行的说法是：80年代中国非常的西化，90年代中国开始非常注重自身的问题。我的看法恰恰相反，80年代虽然表面上非常西化，但却是在中国大陆自身文化脉络中生发的中国问题，但

90 年代表面上的中国研究，恰恰已经越来越成为西方主导的全球文化生产体制的一部分。不要以为专注中国就是反对全球文化生产体制，这是一个陷阱。90 年代以后恰恰受西方汉学的影响十分明显。整个 20 世纪中国始终在研究并选择西方的理论，但一直到 1980 年代，主要是从中国自身经验出发去选择，而 1990 年代以后，恰恰日益走向为接轨而接轨，日益失去了自己的问题意识。中国只有立足于自己的历史经验中才能够比较容易跳脱全球文化生产体制。“文化生产”这个概念本身就已经是全球文化生产体制的概念，背后蕴含了很多对文化和文学的概念，几年前我们还不使用这个词，我们要追问的是：这些词如何而来?

现在我进一步提出这样一个问题：全球文化生产体制与西方文化左派的关系的问题。

全球文化生产体制实际主要由西方文化左派所打造。我们来检验一下：我可以几乎断定你们大家现在所有读的书皆西方左派著作，你们从来不读西方保守派的书。全球文化生产体制中核心机制是大学的教学科研体制。60—70 年代以后，整个西方人文学界在西方文化左派的笼罩之下。西方文化左派不仅仅在学院中，其基本主张还体现在商品设计之中。比如一个著名的例子“芭比娃娃”，本来是按照白种人的娃娃，但是现在设计成各种肤色的芭比，让人不能忍受。另外如李安的同性恋电影，同性恋在美国是保守派和左派纷争的领域。我们需要追问：全球文化生产体制与西方文化左派是什么样的关系？表象上是经常在批判，实质上却是共谋的关系，问题非常的复杂，很难做简单的断言。我这里讲的西方文化左派，主要指的是 60—70 年代学生运动之后形成的，在 80、90 年代弥漫并成为不可挑战的主流的西方文化左派。我们要追问几个问题：到了现在，悖论的是，西方左派越批判资本主义，资本主义就越厉害，越不受约束，这是左派和右派共同造成的。70 年代西方左派攻击消灭福利国家，

而福利国家是劳资调和的产物，是国家作为仲裁者保护劳方的一整套机制。而中国大陆的改革发展基本是美国新自由主义、福利国家被里根—撒切尔的经济改革的大背景下进行的，现在造成了野蛮的自由主义。西方文化左派变成了西方中心最强力的一部分。很多问题都需要检讨。全球文化并不能太乐观，需要追问实际发生了什么。我个人有很多怀疑的地方。美国先锋杂志《界限 2》(*Boundary 2*)的主编和我这样谈到：原先西方左派认为美国老百姓因为不知道美国是帝国所以支持美国政府，如果他们知道美国走向帝国主义也会反对的；但他们在伊拉克战争后感觉，现实是完全相反的，因为就算美国老百姓知道美国对外的不正义也仍然支持美国政府的。我只能说天真的不是美国老百姓，而是这些西方文化左派本身。

我今天着重讲西方文化左派的问题，特别是英国文化左派中关键性的人物雷蒙德・威廉斯，我感兴趣的，是把他放入西方文化左派的脉络中考察。现在文化研究中有些很流行的说法和错误，例如说：法兰克福学派是精英主义的，而英国文化研究是重视大众文化的。这说法不完全错，但历史背景完全没有了，首先，当年法兰克福学派的争论对手是谁？他们为什么要强调批判大众文化的历史背景完全没有了。阿多诺等当时批判大众文化的对手主要是在美国，主要是批判美国文化，他们的对手是美国的主流的社会学家。我们要想这样一个很反讽性的倒转：20 世纪 40 年代 50 年代的时候，美国保守派捍卫、辩护大众文化，而西方左派特别法兰克福学派是批判大众文化的，而到了 80 年代后则全部倒转过来了，成了西方左派为大众文化唱赞歌，而西方保守派批判大众文化。这里面到底是什么问题？需要讲的是，英国的情况，实际 50 年代的雷蒙德・威廉斯和霍加特等英国左派是和法兰克福学派一样根本上批判大众文化的。只不过今天的文化研究基本上是伯明翰第二、三代的观点，他们实际已经完全背叛了威廉斯和霍加特当年的路线，却仍然捧着他们的旗杆。霍加特《识字的用途》原先的题目是《文字的滥用》，分为两

个部分：被大众文化败坏以前和以后的工人阶级的文化，背景放在英国工人阶级历史文化背景中，批判大众文化实际就是批判美国化，批判美国式大众文化败坏了英国工人阶级。我们不去考察这些早年的文化研究，而盲目照搬现在流行的文化研究理论，就会有很多的问题，全球文化生产体系最大的问题就是使人相信“最新的理论就是最好的”，实际情况很可能是，最新的理论是最糟糕的！

现在作文化研究的，往往表面上高抬雷蒙德·威廉斯、汤普森、霍加特三人，但这恰恰模糊了很长时间这三个人都被年轻的西方新左派所批判。现在英国的文化研究强调英国自己的传统，似乎他们是从威廉斯一脉相承下来的，这恰恰模糊了他们之间非常严重的分歧。雷蒙德·威廉斯等实际强调英国文化研究发端于20世纪30年代40年代开始的英国劳工教育，也就是后来全球通用语言所说的“成人教育”。我们可以知道，雷蒙德·威廉斯的这本书是为英国劳工教育所写，在工人夜校里教授。在劳工教育上，英国和美国的传统很不同，英国大学中的工人教育委员会当时非常发达。而今天的文化研究成为了高度的学院化，违背了文化研究的初衷，因而雷蒙德·威廉斯强调文化研究是在30、40年代的工人教育中开创的。如果英国的文化研究是从劳工教育开始的，那么对于我们今后的文化研究有什么样的启示？我想启示或许就在于，中国的文化研究不应该那么学院化，而是应该到大学以外，应该到工人职业技术学院去教书，给工人教书，给农民工教书。

当时雷蒙德·威廉斯正是写书给英国工人阶级讲文学问题，教授英国文学，在英国是一个关键性的问题。《文化与社会》中谈到马修·阿诺德的背景正是“宪章运动”失败后大量工人阶级消失于无形的时候，但这样促使统治阶级考虑阶级调和的问题，要从教育方面把劳工纳入进来。这样一个运动就不仅是左派发起的，而是英国中上阶级和劳工阶级的妥协。这样在1903年成立了劳工教育委员会，系统实行劳工教育。不同于美国的“职业教育”，英国的劳工教

育教授的内容是“文学教育”，由英国教育部直接拨款，主要针对劳工。这里也有两方面的困难，一方面缺少“职业培训”，另一方面缺乏工人阶级战斗性。一个教学点有一个大学的代表和一个工人教育委员会代表，队伍十分强大。但是后来50年代开始越来越“美国化”，越来越强调职业培训等等。如何把大规模的劳工阶级整合到社会体制之中，这可以说是英国特有的一个阶级调和的手段，是比较成功的。而反观中国有一两亿的农民工，谈三农问题我们也会遭遇教育问题。而我们能否假定：他们天生不喜欢人文教育？劳工是否只要面包教育？这些都是在英国30、40年代出现的问题：劳工不仅要知识，更要超越性的知识。这些都有一个实践的过程，并且在所有国家都不是大问题，但在中国就是一个大问题，我们还不知道如何去解决这些问题。

另外一方面《文化与社会》这本书作了一个非常大的历史文化梳理工作，为了强调：第一点，从英国工业革命以来，英国的保守主义和社会主义共享一套批评资本主义与工业主义话语，即使后来路向不同。这本书对保守主义给予了高度评价，勾勒出了一个共同的传统，正如1948年艾略特提出文化是一个整全生活方式。第二，在书的结尾中提出，他反对有资产阶级文化与无产阶级文化的说法。文化对应的是一个语言共同体，而不是阶级共同体，这就带出了一个问题：阶级文化与民族文化的关系问题，比如说英国工人阶级的文化与英国文化是一部分的关系还是没有关系？80、90年代后，文化的概念完全改变了。西方文化左派的出现改变了“左派”、“文化”和“西方”的涵义。从前“左派”致力于建立公平合理的社会经济制度，现在则成为全部精力集中到所谓文化上。我们要追溯他们的源头。我希望中国文化研究分成两部分人：一部分研究中国、一部分研究西方。要把西方的文化研究本身作为一个问题来研究，而不是简单把他们的理论和概念拿过来就用。和雷蒙德·威廉斯后期调整适应第二、三代英国文化研究者的观点不同，霍加特后期对

伯明翰的走向不以为然，始终认为伯明翰中心不以文化研究为中心十分可惜，隐含了对整个文化研究的路向转向大众文化是有保留和疑问的。雷蒙德·威廉斯强调保守主义和社会主义在对工业批判上有共同的遗产，在不同的变迁和移动中考察这个问题，他反对用资产阶级文化 / 工人阶级文化的说法。50 年代和 80 年代的文化论战倒转了：50 年代的问题是如何评价大众文化？有问题的是大众文化，80 年代则反过来了，大众文化没有问题，批判的是高级文化的正当性。西方文化左派是基本瓦解了高级文化的正当性，但在西方尚且有保守派的牵制和辩论，而到了中国就"一边倒"。今天的会议让我想起了 1994 年的人文精神的辩论，可以说是 80 年代知识分子文化热的终结，到了现在基本上已经是"文化投降主义"，现在只要是大众的就是好的，丧失了批判力。对西方文化左派的检讨，同时涉及 20 世纪以来对中国文学文化的检讨，特别是延安文艺座谈会、解放以来整个中国的文艺、文化。抛开细致、细腻的西方文化建构的理论，从倾向上讲，西方 1970 年代以后的讨论实际重复了中国 1950 年代提出的很多基本问题：如人民性的问题、文学要从政治标准来讨论等，渗透到所有的领域之中。这段历史需要重新检讨。要跳脱冷战意识形态的陷阱，全盘否定或者是全盘肯定都是不对的。从中国整个 20 世纪来看，大众、民间本来有很强的正当性，要把下层人民纳入进来。

我特别强调雷蒙德·威廉斯 1958 年反对以阶级文化作为对抗，并认为文化有两个意思：第一是文学、艺术、建筑等；另一个是整全生活方式。他认为工人阶级对后者有很重要的贡献，要求的是一个文化作为整体生活方式，语言共同体作为一个最大的基准。70 年代以后很大的一个变化是：文化成为了互相斗争的工具。我们没有整全文化，我们只有压迫的文化。文化不仅是对抗性的，并且是用来做阶级斗争、性别斗争、种族斗争的武器。我们当然不能否认文化可以被挪用的，但是文化是否有调和人类矛盾的方面？雷

蒙德·威廉斯认为文化重要的是有调和的，而霍加特否认这种可能性，我们认为两方面都有。雷蒙德·威廉斯后来回应霍加特，坚持文化是有不冲突的时候，有矛盾解决的时候，是一个相当强势的辩论。到70年代，抬举阿尔都塞、葛兰西是一个转折点，虽然他们后来被更时髦的理论更新，但为什么在70年代他们占有了一个重要的地位？相对于50年代雷蒙德·威廉斯等全部只谈英国经验，60年代英国《新左派批评》则要全面摧毁英国传统，全面介绍欧洲葛兰西、阿尔都塞、福柯等理论，提出英国工业社会后工人阶级生活改善后不再是工人阶级怎么办？在这个历史条件下全面检讨英国传统。第一否定英国资产阶级革命，屈服于贵族，认为英国只有根深蒂固的保守阶级传统，能够达到阶级调和；第二探讨英国为什么会有这样强烈的保守主义传统？认为主要是由于英国没有葛兰西所谓的“有机知识分子”，因此教育、学校等机制收编进去，这时阿尔都塞、葛兰西的说法就显得特别有说服力，开始全盘否定汤普森的工作。这些都是西方内部的问题。汤普森等比较强调人民性，60年代引入葛兰西时强调知识分子的问题，80年代又转向重新批判知识分子，最后文化荡然无存，现在的文化研究其实出发点就是认为根本没有“文化”这回事，因为一起都是文化，一起也都不是文化。我要追问：文化有没有高低之分？是不是老百姓喜欢的就是好的？不能否认，工人群众是有好的也有不好的地方，但文化研究二十年来导致的是没有文化，都变成了商业推销，越来越低下。对西方而言尚且有保守派在平衡，而在中国像同性恋问题等都没有经过思索，只是因为时髦。这次选择讲《文化与社会》，中心问题是：到底什么是文化？文化有没有高低之分？几千年的文化究竟如何处理？它和我们现在的社会有没有关系？

细读《文化与社会》*

2010 年 8 月 13 日下午

大家下午好，我们今天一起来读一个文本：雷蒙德·威廉斯的《文化与社会》。我想首先讲一下为什么选择这个文本，以及它在 20 世纪西方思想史上占据什么样的位置。这本书非常有意思，所谓有意思，在于它是一个非常“尴尬”的文本，这种尴尬表现在几个方面：

第一，所有人都会承认，威廉斯这本出版于 1958 年的著作是西方，特别是英国新左派的一个奠基性文本。

---

* 本文是作者在中国文化论坛与北京大学批评理论中心合办“第四届通识教育核心课程讲习班”上的授课记录稿（由张静芳整理）。具体课程时间是 2010 年 8 月 13 日下午、8 月 14 日上午；阅读文本：雷蒙德·威廉斯《文化与社会》（吴松江、张文定译，北京大学出版社 1991 年版）。同时在课堂上列出了一份参考阅读书目：

阿诺德，《文化与无政府状态》（1869），韩敏中译（修订译本），三联 2008；

利维斯，《伟大的传统》（1948），袁伟译，三联 2002；

T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture* (1948);

Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (1958; New York 1983), pp. ix-xii: “Introduction to the Morningside Edition” (1982);

Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Penguin, 1958);

Raymond. Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, London 1979.

Perry Anderson, *English Questions*, Verso, 1992, ch.l.Origins of the Present Crisis (1964)、ch.2.Components of the national Culture (1968);

Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers*, the University of Chicago Press, 1972;

甘阳，“儒学与现代”（1988），收入《古今中西之争》，三联 2006。

但是另一方面，这个文本又非常不符合西方左派的口味，事实上，后来的西方左派非常不喜欢这本书。原因很简单，大家可以先看一下这本书的目录，简单地说，威廉斯在这本书里讨论的这么多的作家、思想家，绝大多数都是西方左派所特别讨厌的。从目录中可以看到，他第一个讨论的是埃德蒙·伯克，埃德蒙·伯克是所谓“头号反革命”嘛。当然“反革命”是一个非常现代的词，是法国大革命以后才出现的，因为先有“革命”，才会有“反革命”。埃德蒙·伯克是第一位现代反革命、反动派，是英国左派绝对不能接受和容忍的人物，他反对法国大革命，反对民主，反对平等，维护贵族阶级、等级制度。威廉斯的这个文本对伯克持高度赞扬的态度，这是让左翼非常难以接受的。

不仅如此，这本书出版于1958年，20世纪50年代对法国大革命的态度同时也隐含了对苏联革命的态度、对中国革命的态度、对越南革命的态度，对一切革命的态度，批判法国大革命的态度是一个分水岭，是左、右的分水岭。50年代前后有很多批判卢梭、批判法国大革命的理论，背后的潜台词则是批判苏联革命、中国革命、越南革命等等。《文化与社会》讨论的第一个作家就是埃德蒙·伯克，所以我们下面要仔细地阅读威廉斯在第一章中对埃德蒙·伯克这一部分的处理。威廉斯这样一个左翼领袖为什么会对这样一个反动派给予如此高度的重视？这是一个耐人寻味的问题。我想推荐大家读一下 *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* 这本书，是威廉斯在70年代后期和《新左派评论》的一个访谈，里面第一个问题就是关于为什么首选埃德蒙·伯克，你们去看威廉斯是怎么回答的。

埃德蒙·伯克只是其一，你们看第五章的目录，里面提到好几本小说，特别是《西比尔》的作者狄斯雷利，这是马克思最讨厌的人，英国保守党的首相，但威廉斯对他也是有高度的评价。还有第六章讨论的阿诺德，等等，这些都是左翼无法忍受、无法接受的人。

所以说这是一个非常尴尬的文本，一方面所有西方左派仍然承认它是西方左派的奠基之作，但另一方面，很少有左派喜欢这本书，这是第一个尴尬之处。第二，从一个学科的角度讲，《文化与社会》同时也被看作文化研究的奠基性著作之一；但同样的，现在做文化研究的人很少会看这本书，看了也觉得无所得，现在流行的文化研究根本没有走在他这条路上。这个原因稍微复杂一些，需要对七十年代以后西方整个文化理论有一点了解，我今天稍微讲一下。什么叫文化？在七十年代的西方左派看来，文化不就是“文化霸权”么？“hegemony”这个词，我们翻成“霸权”其实是不太准确的。什么叫“hegemony”？让你去耶鲁留学，给你一份奖学金，你去不去？这叫“hegemony”，你是心甘情愿的。比较贴切的翻译或许是“糖衣炮弹”，就是今天说的“soft power”，我很反感“soft power”这个词，这就是美国人对文化的态度：文化是一种用来征服你的power。我们在读这本书的时候，要看到soft power这个逻辑隐含在这整个过程当中。

在七十年代的学生运动之后，文化研究真正的对象就是文化本身，阿尔都塞的概念叫“资产阶级意识形态国家机器”。国家机器从前指的是军队、警察、监狱这些很吓人的东西；他认为这不是资本主义国家的本质，资本主义国家最有效的统治其实是学校、教育、新闻、媒体传播这一整套文化的东西，只有文化这个东西才构成了上层阶级、统治阶级对于下层阶级的真正统治，因为如果是一个赤裸裸的、铁棍的、皮鞭的统治，非常容易令人产生反抗意识。给你一份奖学金到耶鲁、哈佛去读书，你是不抵抗的，被同化进去了。所以——回到我刚才的问题——为什么后来做文化研究的人基本不会去读这本书？因为读起来味道很不对，因为1960年代以后，西方文化研究的对象就是威廉斯在这本书里给予如此高度评价的一种文化。这里面有一种极端不同的看法，对于威廉斯来讲，所谓的资产阶级文化是人类的共同文化遗产，工人阶级并没有创造独立的文化，

而是如何承继这笔遗产的问题，以自己的批判的创造性的信仰力，有选择性地来继承这笔文化遗产，而不是说有没有工人阶级文化的问题。什么是资产阶级文化？他认为这个词非常具有误导性。

威廉斯这个文本的有趣之处就在于，任何一本介绍文化研究的书都会提到他这本书，但也就是提及书名而已。1958 年这本书出版以后，实际上成为西方左派批判的对象，但是批判过后，又给它挂上了一个奠基性著作的名头，这是西方很有趣的一点。我讲这么多，所要强调的就是：这是一个左派文本，但并不是左派所喜欢的文本；是文化研究的奠基之作，但以后的文化研究完全走在它的反面。

第三点，也是和第二点相关的，为什么后来做文化研究的人基本不会看这个文本？因为问题意识已经完全不同了。关于七八十年代美国的文化研究通常有个说法：文化研究的对象是一个“铁三角”——性别、种族、阶级。女性主义对这本书是极端不以为然，你压根儿就没有提过性别的问题嘛。威廉斯每次做报告，底下的女性主义者都会问他：为什么你的书里没有提到性别的问题？威廉斯只好说：我历来都非常尊重女性。这是一个非常不学术的回答。种族问题也没有提及，还有一个最大的问题，也是这个文本真正的一个缺陷：讲 1780 年到 1950 年的英国，从头到尾没有提英国作为一个帝国的问题，这是一个非常大的问题。

1988 年，威廉斯去世前不久，他和爱德华·萨义德有一个对话。从这个对话的文字稿来看，萨义德对威廉斯非常尊敬，从头到尾以前辈相称，他们是在一种非常礼貌的对话中进行交锋。萨义德说他一直在消化威廉斯的《文化与社会》提出的一些问题，最后，他对威廉斯说：如果今天你自己重读《文化与社会》，你会有一个不同的感觉——因为威廉斯在整本书里面只有 we，只有“我们英国”，没有 they，没有一个他者——萨义德说，你如果今天再读这个文本，你实际上会意识到，背后有一个隐含的 they，就是大英帝国的殖民地的人民。萨义德后来写了一本《文化与帝国主义》，我们要注意到

这几个文本实际上是相对的，这本书出版的时候威廉斯已经去世了。《文化与帝国主义》背后隐含的一个文本是《文化与社会》，处理的时代是差不多的，但在威廉斯这里，整个是在英国社会文化背景下来谈所有这些作家，而萨义德是把它扩大为一个帝国的范围。《文化与社会》、《文化与帝国主义》，还有阿诺德的《文化与无政府》，这几本书是可以联系在一起来读的。《文化与社会》背后隐含的问题相当复杂，如果摊开来看的话会非常有意思。

《文化与社会》1982 年美国版的导言非常好，威廉斯谈了两个问题：第一点非常自嘲和反讽，他说：近几年，大家把这本书看作是新左派的一个奠基之作，但是我记得 1968 年的说法不是这样的，1968 年他们说这本书只是重炒浪漫派对工业社会批判的老调而已，现在又说我这本书是西方新左派的奠基之作。……这短短两句话，用一种非常文雅的方式表达了他心中多年的愤慨；当然也表明到 80 年代，威廉斯的日子已经好过一些了，之前他是长期处在一个左右两边都不讨好的位置，非常孤立。

第二，实际上跟我刚才说的帝国的问题有关，他回答了一个问题：为什么这本书只处理了英国的经验？他的切入是非常明显的，在 19 世纪的传统里，所有英国作家都强烈地受到德国思想的影响，受到歌德、席勒、《审美书简》的影响，再晚一点，是受到黑格尔、谢林这些人的影响。这些威廉斯也都提及，但都没有处理，他把这个孤立在一个英国文本当中。他在这里所要回答的，就是对他的一个批判——说他是英国民族主义者。这是 1960 年代，不仅对威廉斯个人，也是英国左派内部一个非常大的辩论。我在参考书目中特别列出了佩里·安德森的 *English Questions* 这本书，他不是单独以威廉斯为批判对象，而是批判威廉斯这一代的左翼，而且非常明确地批判他们完全是英国民族主义者。这里的民族主义和今天理解的不太一样。我认为威廉斯的辩护是成立的，他在 1982 年导言里说，英国是第一个工业革命的国家，第一个资产阶级国家，第一个经历

了剧烈的、断裂式的社会分裂的国家，这个时候人们需要找到一种新的语言，来表达他们的感觉。所以他说，原书上，比如在原导言中提到的五个关键词——工业、民主、阶级、艺术、文化——都不是原先的意思，这是因为随着新社会的出现，人们以往的感觉经验已经完全不能把握这些东西，需要用一种新的方式来表达对新出现的工业社会——即早期资本主义——的一种感受，而这个时候，第一代亲身经历资本主义的人究竟是怎么感受的，是一个非常重要的问题。这一点我认为非常非常重要。

我们现在也经常在用西方这些语词，但我们都是直接拿来就用，从来没有想过在我们自己经验当中生出来的感觉是什么样的，这些语词是否真正表达了我们的感觉结构？这是我们中国人特别需要问的一个问题。我们把一个非常抽象的语词拿过来，比如说什么是民主，你真的懂吗？什么叫资本主义？什么叫文化、艺术？这些语词，我们现在用的概念都是在西方两百年左右的时间里逐渐积累、转变而生成的，不是从我们自己的经验、感觉结构中凝练提取出来的。站在这个角度上讲，威廉斯的这本书对于今天的中国读者特别重要，特别是第一编“19 世纪的英国传统”，如果把英国背景拿掉，用来描述 1980 年以来的中国完全是可以对证的，1980 年以后的中国发生了大规模的资本主义、大规模的市场经济，只有 1780 年左右的英国可以相比。我们完全惊慌失措，完全缺乏这样一种真正的知识精英的反应，这是我选择这本书的一个目的。

在进入文本之前，我还需要讲一下英国新左派。威廉斯和佩里·安德森，这两代人相差二十岁左右，威廉斯这一代在 1920 年左右出生，佩里·安德森这一代在 1940 年左右出生，基本上是两代的新左翼。这个历史和西方左翼最重要的一本杂志《新左派评论》的历史有非常大的关系，《新左派评论》最早是由五十年代的两个英国杂志合并而成，正式创立于 1960 年，在 1963 年发生巨大危机，包括财政危机。实际上是佩里·安德森个人把它买下，变成了《新左

派评论》的所有者，也全面夺取了新左派评论的主导权。

我在参考书目中列出了理查德·霍伽特 *The Uses of Literacy* 这本书。霍伽特是伯明翰当代文化研究中心的第一任主任，和威廉斯是同代人，两个人的经历和风格有相当接近之处。威廉斯、霍伽特，再加上 E.P. 汤普森，他们三个人被看成是第一代新左派，三个人的特点都是完全集中在英国经验当中，深埋于英国的传统之中。但是 1964 年以佩里·安德森为首的新的批判，认为整个英国传统就是一个彻头彻尾的保守主义传统，导致英国工人阶级的传统本身就是保守的、甚至反动的，所以根本上是要对英国传统，包括工人阶级传统做一个彻底的批判。

你们可以去看 1964 年前后的《新左派评论》、《工党的性质》等等，英国确实很特别，它的社会主义运动是和工党紧密联系在一起的，威廉斯这些人都和工党政治有密不可分的关系，而 1965 年到 1968 年左右的这一代，对整个英国传统发起了全面否定的攻势。比如他们的第一篇文章，说现代危机植根于英国 17、18 世纪革命的不彻底，英国工人阶级出了工人贵族，整个工人运动完全变质，这当然是马克思很早就说过了，但是到佩里·安德森那一代，对英国传统的内部，对从前的工党的左翼传统，对以往所有的工人阶级运动，几乎都是持一种全盘否定的心态，认为从根本上就是保守的。这样一来，任何对英国传统的肯定式的，像威廉斯这样一个初衷，当然就要批判，因为这样的总结本身就是不彻底的，而且他们认为威廉斯也好，汤普森也好，确实他们是没有理论的。你们看威廉斯《文化与社会》原本的导论，他最后强调，他们确实有非常深的英国经验论的传统，反对理论。你们看第 21 页（指中文译本，以下均同）第二段，威廉斯说：

> 我所采用的方法不是考察一系列抽象的问题，而是考察一系列由各个个人所提出的论述。这不仅是因为，我的气质和素养，使我发现考察这种由个人亲自论证过的论述，比考察系统的抽象问题更有意义。

所以佩里·安德森他们第一步就是大量引进欧洲的，特别是法

国的理论，而且特别是阿尔都塞的理论。用理论与历史脱节，才有更强的批判力度，这是他们的一个倾向。所以，这整个的背后都有左翼的一个大辩论在里面，这是文本本身很有意思的一个特点，其实它给我们展示了好几个传统，可以让我们去思索。

首先从文本本身来说，它是一个西方左翼非常严肃、认真地整理的，英国保守主义的传统，特别是第一编“19 世纪传统”。我在这里还可以提出一个潜在的文本，就是我们中国。我们知道中国引进西方是从严复开始，严复引进的也是所谓英国的思想，钱锺书后来批评严复，说他见识少、才气低，只能欣赏比较粗糙的东西，比如赫胥黎，说他对那些细腻的、深刻的东西缺乏体会，这个批判本身是对的，虽然不大公平。但是我们可以说，中国在引进西学的时候，由于处在一个特殊的历史时期，有选择地引进了一部分理论，而忽视了西方文化背后的远为复杂、远为宽广、远为深厚的内涵，这本身可以带给我们一些思考。这是第一个问题，而且我们特别要注意：为什么对威廉斯来说，这个保守主义的传统同时应该是左翼的传统？同时应该是左翼批判性地吸收、消化、转化的一个传统？这是非常有意思的一个问题。

第二点当然是在威廉斯的基础上，我们需要重新考察 1970 年以后西方左派的思想，包括文化研究整个学科的思想。我们绝不可以把现在的文化研究、西方左派当作现成的真理接受下来，在我个人看来，七八十年代以后的西方左翼和西方文化研究问题极为严重，甚至我们可以说，到底威廉斯是对的，还是后面的文化研究是对的，这本身又是一个非常重大的争论，可以派生出无数的问题。

这些都是这个文本特别有意思的地方，让我们带着多重性的问题去思考八十年代以来中国大规模市场经济下的三十年的历史，重新考察 19 世纪以来中国最早接受西方思想的历史。另一方面，中国处在全球化的背景中，处在各种西方学术思想的笼罩之下，我们怎么去面对这样一些占主导地位的学术主流？不管是罗马研究也好，后结构主义也好，还是女性主义也好，中国学者都需要用自己的眼

光去看，从他们内在的理路去看他们这些问题是怎么来的，这些问题是不是我们自己的问题，或者是否他们的问题在根本上就是错误的。这些都是需要我们思考的问题。

下面我们开始进入文本。这个书名的翻译有一个缺漏——“1780—1950 年”，这个非常重要，书名上不可以忽略，因为文化不是一个超时间、超地点的抽象概念，而是在特定历史、地点、时间产生的，如果没有这一点，这本书本身就不成立，所以绝不能省去“1780—1950 年”，而且中文版上还应该补上“英国”，也就是说，中文书名应该是“文化与社会，1780—1950 年，英国”，这才是完整的翻译。这里的前言是 1963 年版的前言，我们看第 13 页一开头：

> 文化观念和现代各种常用的文化一词，是在被称为工业革命的时期进入英国思想的。本书即以此发现作为本书结构的原则。

文化这个问题从一开始就和资本主义处在一个关系当中，它的根本性问题是文化和资本主义的关系，脱离资本主义问题去谈文化问题是无的放矢，这是它的一个关键，是“文化与社会”的一个基本问题。威廉斯这本书的中心是 19 世纪以来英国社会变迁的一个反映，这是文化这个概念出现的原因。所以我们每拿到一本书，一定要看它是哪一年出版的，要把它放在一个历史背景中去理解，每一本书都隐含着批判某一个东西，或者回应某一个东西，如果不放在上下文中来解读，你的理解可能完全是错的。

下面我们来看 15 页的导论，这一篇是 1958 年版的原版导论，需要注意的是 20 页，导论主要讲的是我之前提到的五个语词——民主、工业、阶级、艺术和文化，这些语词在 1780 年前的含义是不一样的，都在工业革命时期被赋予了新的意义。关键的地方在 20 页第二段的中间部分，他想扣紧文化的概念加以考察，结果越讲越大，是一个非常大而普遍的思想运动。这一段第 8 行：

> 这个过程以极其复杂的方式融合了两种普遍的反应，第一种反应是，承认某些道德活动和知识活动实际上区别于那些推动一种新社会

的力量……

意思是说，推动资本主义、工业革命这样一个社会改革运动以外，还有另外一种道德与思想的活动，是与这样一种推动新社会的改革力量不同的、分离的。这让我想起1980年的中国，那时候有两大阵营，改革派和反改革派，所有的人都是改革派，当时我和刘小枫、张旭东他们在做一些文化的翻译，经常有搞经济的人上来拍拍肩膀说：哎，我们都是改革派。我总觉得我跟改革没什么关系，那时候我对经济改革是一点兴趣都没有。

威廉斯这段话就是说，在这样的改革运动以外还有其他的道德的、知性的活动，这是文化的第一种意思；第二种意思，此处翻译"作为吸引人类兴趣的一个领域"不准确，原意是：作为人类的上诉法庭——这是一个非常西方的用词，康德《理性的批判》说，理性是唯一的人类上诉法庭的最高裁判者——文化才是判断社会改革、经济改革的裁判，它高于社会改革，而且是改革之外的另一种途径。这样一来，问题就复杂化了，下面两句话比较要紧：

> 在上述这两种意义上，文化就不只是针对新的生产方法、新的"工业"的反应。……如果文化观念只是对工业主义的反应，事情就比较简单了，但是十分明显，它也是对新的政治和社会发展、对"民主"的反应。

也就是说，以文化的名义来批判资本主义，在英国这样一个社会，绝大部分人都不会有太大疑义。那么问题在哪里？问题在于，文化同时隐含对民主的批判。这个问题就大了，就会引起巨大的争执。

威廉斯这本书的第一编"19世纪的传统"主要处理的问题是文化与资本主义的关系，第二编"中间时期"和第三编"20世纪的见解"更多的是讲文化与民主的关系，或者更确切地说，是文化与平等的关系。文化与平等的关系可能是人类最复杂、最深刻、最难处理的问题，因为文化意味着某种审美标准、文化标准，这里隐含着不平等。如果以平等的观念要求文化的话，那就是1970年代以后，认为一切文化都是霸权，都是上层统治阶级用来同化、麻痹、消解

下层反抗的一个最重要的堡垒，这实际上就是以平等的名义来反对文化；另外，在这本书里威廉斯讲的更多的是用文化的名义来反对民主、反对平等，威廉斯力图处理这个问题，我们来看他是不是给出了一个比较合理、充分的解释。这个问题的复杂性我们慢慢就会看到。文化与资本主义的关系，文化与民主或者说平等的关系，这是威廉斯这本书的两个中心问题。这是整本书的导论，一般来说我们看完全书后再回过头来看导论，会看得更清晰，因为导论通常写于整本书完成之后。

下面我们来看正文，第一编第一章，第一句话是：

> 工业革命时期，英国的气氛是一种充满对比的气氛。

这里的"对比"指的是将工业革命前的英国和工业革命进行中的英国进行对比。接下来威廉斯引申到了第二个有意思的对比：

> 埃德蒙·伯克被称为是"第一位现代保守主义者"，威廉·科贝特则被称为是"工业无产阶级第一位捍卫者"。

保守主义传统的奠基人和左翼传统的开创者，威廉斯这本书有意思的地方就在于这两大传统始终扣在一起讨论。24页，他说虽然这两人看上去水火不容，但其实他们有很多关联，包括有一些个人关系。24页上有一句翻译我必须纠正一下：

> 在英国，在争取政治民主的斗争和工业革命的发展所引起的动荡中，许多人墨守旧英国的陈规，严厉谴责这些新发展。

这是非常中国化的翻译，在我们中国人看来，旧的都是不好的，而对英国人来说，旧的才是好的，"旧英国"应该译为"老英国"。在英国有个习定用法，叫 Merry England，美好的老英国，从前的英国都是好的。英国宪法跟美国宪法最大不同在于英国没有成文宪法，英国宪法在哪里？在遥远的不可追溯的从前的从前，一切政治宪政体制奠基在历史中、传统中，而不是抽象的文本中，英国没有什么宪法，从理论上就拒绝成文宪法。历史、传统是宪法，这是英国宪法的特点。

威廉斯说，以老英国的语词和语调来批判新的工业革命和新的民主革命，在这一点上，伯克与科贝特这一左一右是一样的，这两个人开创了现代西方社会批判新民主、批判资本主义的强大传统，所以威廉斯一再强调"tradition"，文化与社会的本质是一个"tradition"。这两个人的立场完全不同，无产阶级在伯克心里当然是没有地位，而科贝特是工业无产阶级第一位辩护人，但是在批判资本主义、批判民主革命方面，两个人是一样的。

你们可以先看一下190页的第一段，这里讲的是罗斯金他们的"传统"：

> "有机社会"这个概念是保守主义和社会主义共同的核心概念，他们都是在"有机社会"的这个概念上抨击工业资本主义，抨击洋洋自得的中产阶级自由主义，于是，一种保守主义的思想家和一种社会主义的思想家似乎是用同一种措辞来批判放任主义社会，并且表达了一种更优越的社会概念，这种情况一直持续至今。现在，在这种保守主义和马克思主义思想中，"有机"都是一个中心术语，共同的敌人是自由主义。

现代西方工业革命以来，出现了三个大的流派——保守主义、自由主义或资本主义、社会主义。社会主义和保守主义都是批判资本主义、批判自由主义。批判的中心问题是：把社会变成了一个孤立的原子化的个人的社会。两边都是以有机的、社会的、坚持情结的概念来批判资本主义的个人的、市场的、原子化的社会。所以威廉斯在整本书里面，特别在19世纪这部分，都在强调保守主义和社会主义的共同性的批判方面，而且保守主义强调文化的传统，同样也是19世纪的英国社会主义的基本认同。

我们再回过来看第一章。24页最后，伯克这章要特别注意，伯克批判了法国革命和整个世界可能出现的其他革命，以及这背后隐含的社会变动，伯克认为这个变动是阻挡不了的：

> 邪恶已经出现……我们必须随遇而安，去等待比我们高明的上帝

之手，在英国和其他地方的实践中，将这种制度加以完善……

这是伯克的一个出发点，他并不认为可以倒转历史车轮，他只是说什么样的人该做什么样的事情，虽然阻挡不了。我们现在来看，威廉斯重视伯克的什么东西？27页威廉斯引用了伯克一段很长的话，在引用之前他首先说：

伯克支持波旁王朝而反对国民议会，我们没有必要与伯克持同样的政见，也能领会下面的真知灼见。

什么样的真知灼见呢？伯克说：

当我们破立的对象不是砖石木材而是有感觉的生灵时，慎重与细心当然就成为责任的一部分。突然改变这些生灵的状态、条件、习惯，可能会使千百万民众陷入惨境。

你们有没有想到现成的例子？90年代一片废除国营企业，国营企业好像就是砖厂、机器，难道没有想到国有企业的工人是有感觉的生灵？以一种非常高的市场改革的名义，导致数千万人下岗，现在想起来都让人后怕。伯克的意思是当你要处理这么多生命、价值、财产时，任何改革都得小心翼翼。

真正的立法者应该有一颗充满敏感性的心灵。他应该热爱并尊重人类，并且自我畏惧。

而我们的说法是“改革就要大无畏”，大无畏可能导致千百万生灵涂炭。看到这句话我就会想起90年代我们发明的一个非常妙的词——“下岗”。今天谁也不敢干了。在引用了伯克这段话之后，威廉斯接着说：

形形色色的改革者认为这段话是在鼓吹保守主义，这是再愚蠢不过了。保守主义如果以为这是反对社会改革的论据也同样愚蠢。

再看29页第一段最后一句，中文翻译不准确，正确意思是：

即使改革再正义、再伟大，也要受这样的限制。

不要以任何名义来进行莽撞的、涉及千百万人的社会改革，这会导致无数人处于一种完全被剥夺的状态。这是伯克的智慧，是保

守主义的全部智慧所在，威廉斯认为不管你是哪一种政治立场，都应该记在心中。

通过29页下面这一段，我们最能看出为什么威廉斯对伯克有如此评价：

> 后来的人把伯克的观点推到了一个极端的地步，这是伯克本人完全不能接受的。他们将伯克的观点推出两点结论：第一，个人受到群众压迫；第二,一般来说，美德来源于个人而受到大众社会的威胁。伯克虽然没有现在的大众社会的经验，但他根本不接受这种立场，因为伯克是一个根本反对任何个人主义的人。他的观点毫不含糊：唯我独尊的个人是邪恶的；一切人类美德都是社会创造的……

这就是威廉斯所重视的，也是左翼所主张的，即社会的、群体的利益才是个人美德的生长地。它不是一个个人主义的东西，强调的是“体现并确保人的适当本性的是具有历史源流的共同体”，因为人生活在历史文化共同体中，个人需要受到历史文化共同体的制约，而这个被限制的权利是人权的一部分，这是伯克的观点。这就是30页最上面一段引文的意思，最后一句说道：

> 人所受到的抑制以及他们的自由都算是他们的权利。

这是伯克，也是西方保守主义的一个中心论点。这整个传统，我认为是我们中国人不太了解的东西。

30页，威廉斯继续在讲这个问题：

> 针对个人主义的民主，伯克提出民族（apeople）的观念。

我们会发现这个“people”到后面的时候会有一个演变。接下来是引用伯克的一段话：

> 一个人民就是一个共同体的观念，共同体并不是由一代人，而是由数代人所形成的。任何共同体都是一个共同的协议，协议的性质是由某一社会已形成的形式集合而成的。

英国社会有英国社会形成的历史轨迹，法国有法国的，中国有中国的，不能离开历史的特殊性去谈这个社会，这叫历史文化共同

体。所以威廉斯下面又讲：

> 人的整个进步，不仅是取决于抽象意义的历史共同体，而且取决于人所生于其中的特定共同体的性质。没有一个人能游离于这个共同体，而共同体也不是任何一个人所能随意修改的。

因此，一个特定共同体有它特定的文化、特定的气质、特定的传统。伯克提出了他的社会契约论，下面引的是伯克最有名的一段话：

> 不仅是活着的人之间的合伙，而且是活着的人、已死去的人以及未出生的人的共同体。

祖宗在哪里？不是根据自由、民主这些抽象的概念来制定一个历史共同体，而是死去的祖宗和现在的人和将来的人形成的一个历史文化共同体，各种各样的特定的规则决定了你这个共同体的性质，这是伯克所强调的一点。社会和国家是并存的，社会的确是个契约，但不是两个人可以随便订立的那种契约，社会契约是无法解除的，除非这个社会彻底消灭，除非这个民族完全消失。伯克特别反对的是，不仅仅是卢梭，也包括霍普斯、洛克这些抽象的社会契约论。保守主义有一个特点，就是反对理论。保守主义的论述是一个历史性的、文化性的论述，是嵌入于他的历史共同体的一个论述。用任何一个抽象的概念和理论来论说社会应该如何如何，都是保守主义坚决拒绝的。所以伯克强调，特定的社会都不是偶然的。

33 页这段引文基本上是把我刚才讲的内容做了一个总结。伯克的这个反驳在英国人心中奠定了一个传统，不断批判工业主义、自由主义的传统，而且在保守主义、社会主义早期的 1970 年代以前，国家是这样一个共同体的核心。他强调的是一个有机社会，是一个历史文化共同体。

> 国家不是一种局部范围的观念，也不是个人暂时的联合……不是一朝一夕的选择，不是一群人的选择，也不是乌合之众混乱轻佻的选择，而是经历了数代人深思熟虑的选择所形成的。

所以这样一种选定不是一个偶然的东西，由此形成的一个宪政，

“比个人所谓的选择自由要高明千万倍”，因为这样的政体“植根于人民的独特环境、场合、气质、性格以及他们的道德、文明和社会习性”。伯克反反复复强调的就是这一点。那么，都是强调共同体，保守主义和社会主义的差异何在？保守主义的共同体是一个现存的共同体，在左翼眼里当然就是一个反动的共同体——女皇、贵族院所领导下的整个乡土社会。社会主义的共同体是即将形成的共同体——社会主义、共产主义、工会、工人运动。这两个共同体，一个诉诸于以前，一个诉诸于未来。以一个共同体的概念来批判原子论的、个人主义的、自由主义的、资本主义的共同体，这也是威廉斯如此强调埃德蒙·伯克的一个原因。

接下来是关于科贝特的内容，你们自己读一下就可以了。坦白说，威廉斯也承认，科贝特绝对不是可以和伯克相提并论的，他说科贝特充其量不过是一个大众新闻记者，特点就是感觉特别灵敏。但是这里提到一点，早期的社会主义、工人运动并不是强调未来。大规模的工人阶级运动，在抽象理论之外，工人的性质本身已经变质了，不再是从前那种纯朴的乡村的工人。在这一点上汤普森和霍伽特这两个人特别明显，威廉斯和他们不一样，他后来在《乡村与城市》这本书里对这方面的问题有所论及。威廉斯和霍伽特一样，都是工人阶级出身，这是非常重要的一个因素。西方左翼，比如佩里·安德森，他不是中产阶级，而是上层阶级，极端富裕，所以他可以买下《新左派评论》。一个特点是，出身越富裕、越上层，越激进。这个是有道理的，一方面可能有点原罪，另一方面可能更实际，因为他什么都有，那种比较低级的社会主义目标对他来说没有什么意思。我们后面会谈到青春期社会主义和激进主义。

与此相对应的，工人阶级出身的左翼反而比较温和，像威廉斯和霍伽特。霍伽特 *The Uses of Literacy* 这本书很值得看，全书分为两部分，第一部分带有个人传记色彩，他所理解的他童年时代的纯朴的劳工，第二部分是随着资本主义扩张、有了工人政党以后的工人阶级，

特别是被大众媒体、文化工业所败坏的工人阶级。霍伽特也是一个非常奇怪的类型，他是伯明翰文化中心的创任主任，很多人都打着他的旗号，但实际上下面的人走的路和他根本不同。汤普森和霍伽特他们是诉诸于大规模有组织工人运动以前的工人阶级的传统，这恰恰是与马克思不一样的地方，某种意义上来说也是他们对马克思主义的一种批评，这是英国劳工传统中很值得注意的一个问题，当然它的前身在这本书里面也有涉及，即基尔特社会主义，行会社会主义。

所以在 42 页，威廉斯讲到“有两个科贝特”：

> 眷恋一种不同生活方式的乡下的科贝特，以及鼓励方兴未艾的劳工运动的劳工捍卫者科贝特。

也就是说，科贝特身上同时具有左翼的这两个传统。

到 19 世纪，保守主义和社会主义有更大的共同性，都是把中世纪理性化，这也是英国的古今之争，这里的“古”是指中世纪以修道院为中心的纯朴的乡土社会的一个理想化图景，因此对照 18、19 世纪工业革命以后的英国，认为后者是如此的丑恶、黑暗、没有人性，认为中世纪的英国比 18、19 世纪的英国要有人性得多，阶级矛盾要缓和得多，所以要建立一个公社式的社会来取代个人主义。在这一点上，早期的保守主义和社会主义有相当的共同点。

综上，威廉斯在第一章第一节中用伯克和科贝特这两个人，引出了社会主义传统和保守主义传统在批判新兴资本主义方面的具有共同性的地方。所以在 44 页，威廉斯下结论说：

> 把伯克和科贝特这两个名字放在一起非常重要，这不仅是为了对比，更因为我们要了解对新工业社会的这个批判传统，就必须认识到这一传统是由差异极大、甚至对立的成分混合而成的。

其实他在后面整本书中谈的都是这两者逐渐出现分歧，但在批判资本主义、批判工业社会，包括批判民主方面，仍然有很多共同性，这是他全书的一个问题。

第一章的第二节讲的是骚塞与欧文。骚塞是英国知识分子不能

容忍的一个人，是浪漫派诗人里面才气比较差的一个人，虽然大家后来都转向保守与反动，但他是反动中的反动，被女王封为“桂冠诗人”，所以被认为是一个卖身投靠的家伙。但是你们看，威廉斯又在给他说好话。

欧文大家都比较熟悉，我们以前都读过他的《国际共产主义运动》，他是空想社会主义的奠基人。47 页：

> 欧文和骚塞都属于英国以至欧洲的基督教社会主义传统，但这个传统有两个不同的方向：欧文走向社会主义与合作社，而骚塞则和伯克、柯尔律治一样，走向新的保守主义。

接下来威廉斯谈了很多关于骚塞的内容，比谈欧文的篇幅还要多，比较值得注意的是强调政府作用。1990 年中国爆发所谓自由派和新左派的辩论，中心的问题是市场和国家政府的关系问题，事实上这是中国新左派辩论的第一个问题。一个大规模的市场推动以后，第一个问题必然就是政府有没有权利以公众的名义干预市场。从一开始，社会主义和保守主义都同样强调政府必须要干预，但是强调的重点并不相同。

我们来看 50 页上的一句话：

> 骚塞补充了这项批评，坚持征服应具有积极的功能。

我们要特别注意 positive 这个词，之前谈到的两种自由——肯定自由和否定自由，或者说积极自由和消极自由——就是 positive freedom 和 negative freedom。所谓的消极自由就是政府尽量不要去干预，积极自由就是指政府要保证某个方面的自由。保守主义强调的并不仅仅是平民工人的物质经济条件的改善，同时强调他们的道德完善。家长制的政治概念一直是保守主义一个非常重要的传统。

> 如果任何人因缺乏关怀和文化而堕落，那么他们这些穷人、无教育的人所处的社会就有一个疏忽的罪责。

如果没有政府，社会的关怀如何表现出来？这是他们的问题。这里的很多问题我们在第二章浪漫派诗人那部分都会涉及。我们先转到

53页，威廉斯讲到欧文，我刚才讲过保守主义和社会主义所强调的并不是下层劳工阶级的物质经济生活的改善，而且同时是道德上的完善。隐含的意思是：穷人并不等于好人。所以，你们看欧文的这一段话：

> 雇主把雇工看成只是牟利的工具，而雇工则养成一种粗野的凶残性格……

在资本主义社会中，扭曲的不仅仅是资本家，工人也被扭曲。这个问题非常重要，下面会不断谈及，一直到萧伯纳，萧伯纳是著名的劳工阶级的同情者，但他说“最重要的是赶紧把无产阶级消灭掉”，说无产阶级是没有教养的、粗野的。

我们现在的社会出现了一个问题，和1997年、1998年很不一样，那时候说关心穷人，意思是要谴责市场；现在似乎每个人都在关心穷人，包括穷人的犯罪、穷人的杀人，都是可以辩护的。杀人都是好的，舆论一片赞扬声。这对吗？我们在读这本书的时候要反反复复想这个问题，是不是有一个基本的人性道德的要求？现在谁杀人谁就被叫好，一大堆人上去帮他维权。这很不正常，我认为这是道德低下的表现，是缺乏最基本的道德判断的表现。这样下去的话，所有的人都将变成欧文所说的“粗野的凶残性格”，杀人犯会越来越多。欧文接下去说：

> 如果没有公正的立法的措施以遏止这种性格的发展，并改善这个阶级的状况，这个国家将迟早陷入可怕的、甚至不可救药的大灾难状态。

这也就是以后出现的所谓道德世界和无政府状态之间的抉择，如果资本主义没有文化的补充，那么这个社会将会走向无政府。无政府并不仅仅是政治上的意义，同时也是社会上的意义、个人上的意义。

57页，同样讲到政府积极干预的作用：

> 欧文认为新的道德世界要由积极主动的政府和国民教育制度来创造。

教育的问题在这里开始浮现。我们都读过马克思吧，他说教育者

首先要被教育，那可麻烦了，谁来教育？我们毛主席说“接受工农兵再教育”，所以整个是循环逻辑。这个问题极端复杂，但是非常有意思。

综上，威廉斯在第一章谈了两组人——骚塞是偏保守主义的，欧文是社会主义创始人；伯克是保守主义的，科贝特是无产阶级的辩护人——两个传统在第一章里同时并进。

第二章“浪漫派艺术家”我本来想跳过不讲，但是现在的80后、90后可能很少有人读过这些作品，我想这是文化上的一大缺陷，所以这一章我还是要稍微讲一下。

威廉斯力图要纠正对浪漫派的一些误解。法国大革命初期，欧洲知识界一片欢呼声，当时黑格尔、谢林、赫尔德林同时在神学院里读书，三个人兴奋地植下一棵自由之树，等到暴力运动出来以后，全部转向了保守，这其实反映了他们对这些问题非常深刻的思考，既不是简单的革命派，也不是简单的反革命派，虽然谢林经常被称为是反动派。英国也一样，刚开始的时候，华兹华斯、柯尔律治、骚塞都种了自由树，和德国差不多，暴动以后全部转向，都从青少年时代的不同程度的革命热情演变到成年时代不同程度的伯克式的保守主义，重心点不是政治批评而是更广阔的社会批评，也就是说他们的关心点并不仅仅是法国大革命，更是英国工业革命的问题，对英国工业革命的根本含义极端忧虑，这是他们最坚定的观点，也正是这样一种对英国工业革命的反应，成为文化概念最主要的来源之一。

这里面有一点我认为特别需要讲一下，61页下面一段，讲的故事是我们大家都非常熟悉的，就是说近现代以前欧洲的作家都是贵族所赞助甚至豢养的，然后转向市场，我们现在通常把这看成是全面的解放、全面的自由。错！你们看威廉斯怎么讲：

> 贵族资助制度变成订购和出版制度，进而演变成现代的一般商业出版。……比较幸运的人在独立性和社会身份方面……但这种变迁也意味着“市场”成为作家、艺术家的裁判者。

“市场”成为一个新的暴君。而且还有一个幸运与不幸的问题。威廉斯讲得非常客观：

> 在贵族资助制度下，作家与一个贴近的读者圈至少有一种直接的关系，无论是出于谨慎世故或心甘情愿，无论是为了自我标榜或为了表示尊重，他都习惯于接受这个读者圈的批评，或者依其批评行事。

这里的潜台词是说：贵族的文化修养可能是较高的，作家是比较愿意和他们建立关系的，但并不是说所有贵族的文化修养都是比较高的，运气好的艺术家可能会找到一种文化圈子的感觉，运气不好的也可能碰到一些纯粹附庸风雅、并不真正尊重艺术家的人。事实上也是如此。而当贵族资助制度转向市场裁判之后，威廉斯说：

> 由于掌握市场，作家获得独立，社会地位也得到提高，但他也受到喜怒无常的左右，而且必须取悦于人，只是这些喜怒无常或许不是来自他认识的个人，而是来自一个基本上似乎与个人无关的机构。作为作家与读者关系的典型的“文学市场”的成长，造成了许多根本态度的改变。

此时，作家所要取悦的不是贵族，而是那些他所看不起的、完全不懂文化的人。市场后面是什么？是一大堆无知的读者。我们今天非常明白这一点。威廉斯接下来讲的就是，面对这样一些由市场、金钱调动下的低级趣味、低修养的读者的时候，作家怎么反映自己的愤怒。你们看 62 页：

> 在此之前，作家当然也经常表现出对“公众”的不满，但是 19 世纪初，这种感觉变得尖锐而且普遍。济慈说：“我对公众丝毫没有卑谦之感。”雪莱也说：“不要接受头脑简单的人的见解。时间会推翻蠢人的判断。当代的批评不过是天才不得不与之抗争的愚蠢的总和。”

1990 年代韩少功他们那一代的作家就是面对这样一个市场，让人不能忍受，都是庸俗文学的要求，庸俗文学占领了市场，严肃文学作品卖不出去，越庸俗的作品卖得越好。所以我说我们 1980 年到 2010 年这三十年，这本书里的东西基本上可以套过来，只不过我们晚了一二百年而已。我们听到的评论都是市场化对作家如何好，都

是片面的。

威廉斯接下来又引了华兹华斯的话：现在的人竟然把市场的、像苍蝇嗡嗡叫一样的媒体看作“公众”，把没有头脑的人看作“人民”。“人民”是一个历史文化共同体，一个长久形成的历史文化共同体会浮现出来一个文化水准比较高的文化读者群体，所以他说，具有哲学特色的“人民”和现在市场下一时的“公众”是完全两回事，作家真正要倾听的不是当下市场的要求，而是我们这个历史文化共同体所曾经有的、对文化有最高要求的这批读者，可能是死去的，可能是潜在的，可能还没有出生。不取悦当下、不讨好公众，这是浪漫派作家非常强调的一点。这一代浪漫派作家并不是孤芳自赏，他们对读者有一个最高的标准，就是历史文化共同体意义上的“人民”。

63 页第三段：

> 华兹华斯也继续坚持一个“理念”，作为优秀的标准，认为一个“人民”的知识，其“具体精神”优越于事件的实际进展，优越于实际的市场行情。……本世纪里，文化——“人民的具体精神”、优秀的真正标准——逐渐成为决定真正价值的上诉法庭，以抗衡市场和社会其他交易所建立的“人为”价值。

这些都是以一个更深的历史文化共同体所潜在的文化标准，来抗议当前市场对作家、艺术家所提出的庸俗化的要求。我们现在读起来会更加有感觉，因为从前我们只是在理论上来领会，80 年代以后，我们才对这种东西有一种切肤的感觉。当然，我们也看到大多数人都是走的“投降路线”，我们现在的中文系都在做什么样的文学批评呢？

威廉斯接下来又引用了亚当·斯密的话，亚当·斯密说了，写一本小说和生产一双鞋子是一样的，都是商品。艺术家们怎么能够忍受呢？他们当然要反抗。可见，以文人自居的人而接受资本主义，是非常可笑的事情。

我这次破例把我自己的一篇文章“儒学与现代”列为参考书目之一，80年代文化热中曾经出现的一个早期现代性批判是一个文化立场的批判，你们去看一下刘小枫的第一本著作《诗化哲学》，这本书的立场基本上是一个浪漫派诗人的哲学，我这篇文章“儒学与现代”也是有这样一种情结在里面，虽然当时是朦朦胧胧地感觉到的一个东西。这篇文章对市场和民主开始有明确的批评的点出，我比较珍视的是80年代我为什么会有这样一种情绪，我认为我并不是在事后故意夸大这个东西。当时我们这些人喜欢的都不是怎么推进市场经济改革的东西，我们本能地感兴趣的都是欧洲批评现代社会的东西，这是由本能和趣味所决定，这种东西我觉得仍然没有被认真分析。我认为这个原因其实并不难找，中国文化本身有一种人文传统，对这本书里反反复复批判的机器的、工业的东西本能地有一种反感。

在八十年代的中国，为什么还有一部分人对这些东西这么感兴趣，这是从文化的角度批判资本主义的一个非常重要的问题，也是威廉斯在这本书里着重讨论的一个问题，也就是英国的一个特点，在所有西方发达民主国家中，英国是没有古典社会学传统的，这也是佩里·安德森他们都指出的一个问题。现代社会学的第一个奠基人是德国的韦伯，第二个是法国的涂尔干，然后1930年代到1950年代，美国的社会学非常庞大。英国没有像韦伯、涂尔干、马克思这样的人，英国的社会学恰恰是以文化与社会作为一个进入点，从文化的角度对现代社会进行强烈的反应，而不是用社会科学的观念去分析，这恰恰是英国的特点所在——从文化、文学、艺术的角度去关照这个现代社会、去批判这个工业资本主义——这也是威廉斯为什么特别重视这个传统的原因。英国大学在很长时间里是没有社会学系的，60年代以前只有人类学系，吉登斯是英国第一位社会学教授，他实际上是在努力地从英国的角度补英国的社会学传统。他的做法和美国的帕森斯一样，都是首先总结欧洲的社会学理论的传

统，他其实不经意地重新改写了帕森斯的社会学理论的传统，因为以后的欧洲社会学传统是由帕森斯所写的，大家基本上都是按照帕森斯的理论来理解欧洲的古典社会学理论传统。帕森斯的理解是韦伯、涂尔干和意大利的帕累托，他没有提马克思；吉登斯做了一个比较了不起的工作，就是用马克思替下了帕累托。这是吉登斯一个比较有意思的贡献。他首先总结这样一个传统，然后发展英国的传统。这其实也是中国知识界应该做的事情，首先独立思考和认真总结西方传统，再发展中国对现代社会的思考，而不是人云亦云。帕森斯也是这么做的，美国从前是没有文化、没有学术的，他也是首先总结欧洲的传统，再发展美国的学术和思想。

所以，威廉斯这本书实际上是以英国的特殊性总结了英国古典社会学理论，这个理论的特点是文化和文学，而不是社会学的外在批判，着重的角度是内在人性是否能够发展。

67页，威廉斯特别引用了布雷克的一首诗，这首诗的意思就是说：英国应该怎么办？因为法国已经放弃了文学、艺术，而完全以外在的力量来征服；如果英国不走文化的道路，那么法国将恢复它的文化道路，“在不列颠国土上更新艺术，法国必将膜拜顶礼”，相信文化的力量才是一个民族的真正价值所在。当时英法战争持续多年，法国是英国的头号敌人，法国的拿破仑军队长期侵扰英国，极为可怕；布雷克的意思即是说，这并没有那么可怕，我们英国只要有文化就行。这是非常有意思的。

在浪漫派诗人这一部分，我们看到的是文学家、艺术家对早期资本主义的反应，他们感觉到资本主义和文学、艺术格格不入，资本主义是对文学、艺术的最大妨碍。威廉斯对此体会非常深：艺术家之所以对资本主义如此深恶痛绝，恰恰表现了他们的绝望之深，他们面对的是一个他们根本无力对抗的社会。你们看70页：

> 艺术家要求之高，正是他们绝望之深。他们强调地界定他们的职业高尚深远，然而他们之所以作这种定义和强调，是因为他们相信新

社会的组织原则与艺术的必要原则之间格格不入。

这是浪漫派的一个基本感觉；另外，威廉斯也强调了早期浪漫派诗人并不是后来所说的只是个人天才，他在71页特别引用了华兹华斯在《抒情歌谣》序言里的一段话，强调诗歌是植根于人民之中的。这里的“人民”仍然是我们之前讲到的伯克意义上的历史文化共同体的“人民”，也就是华兹华斯所说的，这样一种艺术所诉诸的官能，“如果没有沉浸入各民族的精神”，是不可能得到提升的。所以他始终强调这不是一种个人主义意义上的艺术家的路线，艺术、文学是深深植根于历史文化共同体的“人民”之中的。

74页，威廉斯总结了浪漫派诗人的倾向，一方面，它具有文学本身作为批判资本主义社会的传统，它并没有放弃社会；另一方面，当他们日益感觉到无法反抗这个社会的时候，浪漫派就很有可能走向一个自我标榜、孤芳自赏、为艺术而艺术的传统，也因此，人们对后期浪漫派诗人的理解往往是他们脱离了对资本主义、工业主义的批判，似乎艺术家就是沉浸于一个小圈子的天才。中国1980年代所谓诗化哲学、诗人哲学家的倾向，基本类似于后面这一种比较消极的态度，包括我个人，抱着一种退离社会的心态，感觉到这个社会非常庸俗、龌龊，好像要在艺术文化中寻找一方净土。但是威廉斯在这里要强调的是，浪漫派诗人始终是植根在英国的土壤上，始终是和英国的社会现实，特别是对英国早期资本主义的批判紧密联合在一起的，文学、艺术本身是批判资本主义的一个内在的传统，甚至最重要的一部分，这是威廉斯一再强调的。在后面几章，我们会看到消极的一面越来越多。

第三章是重点，特别是关于柯尔律治。《穆勒论边沁与柯尔律治》这本书好像已经有中译本，导言是利维斯写的。这一章里面威廉斯其实是处理了两个问题：

穆勒是真正的19世纪自由主义的集大成者，所以由穆勒来总结边沁和柯尔律治——一个是自由主义的代表，一个是保守主义的

代表——是非常有意思的。穆勒在19世纪中后期已经意识到自由主义的很多内在缺陷，希望用保守主义来补充自由主义，这是他的一个出发点。穆勒有一个非常有名的父亲——詹姆斯·穆勒，世界上第一本印度史的作者，印度的历史首先是由英国人写的。詹姆斯·穆勒本人具有很强的功利主义意识，他认为所有的现行教育都是荒唐的，所以小穆勒是在家里受的教育，完全没有进过学堂。詹姆斯·穆勒完全按照他自己的模式来教育小穆勒，省掉了一切他认为没有用的东西，什么文学、艺术都是不教的，所以小穆勒说他没有童年，从来没有游戏，也没有读过诗，他所接受的教育只有逻辑、数学这些方面。但是穆勒成年后碰到一次非常大的感情危机，他突然读到了华兹华斯的诗歌，突然感到灵魂震动，突然觉得功利主义的东西讲的都是外在的东西，没有内心的东西。当然穆勒本身是一个悟性极高的人，他从个人推展出去，开始重新思考自由主义。功利主义是自由主义在19世纪的一个主要代表，功利主义并不像一般想象的那么庸俗，我们现在比较好的也无非是功利主义而已，强调最大多数人的最大幸福，是一个物质分配的问题。

在那次灵魂震动之后，穆勒写了几篇文章谈柯尔律治和边沁，83页上有他对这两方面看法的总结，一方面是他对以边沁为代表的自由主义的看法：

> 以人类获益于文明多少的问题为例，一位观察者对于舒适物质生活的与日俱增十分敏感，知识的进步与扩散，迷信的衰退，交往的方便，礼仪的融洽，战争与个人冲突的没落，弱肉强食的暴行逐渐受到的限制，众多的合作在全球取得了伟大成就：他于是成为一种常见的人——“我们这个开明的时代”的崇拜者。

另一方面是他对以柯尔律治为代表的保守主义的看法：

> 另一位观察者更注重的是这些好处的沉重代价：个人能力与勇气的松弛；自重自信自主的丧失；使人类的大部分成了人为需求的奴隶；一见到困难的征兆就怯懦畏缩；他们的生活尽是呆板不振的单调，性格乏

味而没有热情，没有鲜明的个性；依固定规则执行固定工作的生活产生狭隘的机械式理解力；……财富与社会地位的不平等产生危害道德的后果；文明国家的大批群众辗转受苦，并不比启蒙以前的群众生活得更好。

穆勒认为这两方面都只有一半的真理，他希望能有一个综合，下面他点出了一个古今之争的问题，这里的"古"首先指的是中世纪的"古"。我在这里顺便要讲一下另外一个隐含的文本，古希腊的地位也是在这样一个背景下才被重新提了起来，在19世纪以前，古罗马的地位远远高于古雅典，即使对于古希腊，也是斯巴达的地位远高于雅典，一切都在19世纪末发生了改变，而这种改变和这本书处理到的文化、文学批评有非常深的关系，即，在建立文化、文学批评的标准时，人们立即发现罗马没有什么文化，于是转向古希腊，转向雅典。西方世界出现的第一本古希腊史是穆勒鼓励他的一个朋友格鲁特写的。这些都是19世纪中叶以后的事情。所以并不是说古希腊历来如此，西方每个时代的古典标准都是在不断改变的，我们必须用历史性的眼光看待西方，看他们的标准、品味，包括科系建构有一个怎样的变化脉络。英国从前没有社会学，只有人类学，因为英国是帝国，他们的人类学首先就是用来处理第三世界国家的。

85页，民主的问题出现了。穆勒总结了他那个时代出现的一个问题，工业革命意味着大量工人阶级开始进入历史舞台，从前这些人都在乡村，现在进入了城市——关于这方面，恩格斯的《英国工人阶级的状况》是经典之作，大家最好读一读——这就引来一个问题，"人民大众迫切需要由智力与德行都比他们高的人来统治"。穆勒当然是希望两个极端都往中心靠，这是他的一个基本想法。

87页，穆勒从他个人的感受出发，做出了对于自由主义——我们可以引申出对于社会科学的——一般的批评，即边沁对人的感受性方面了解极少，对人的内心世界一无所知，认为人只要喂饱了、住好了就行了，哪有什么内心世界？我们现在也是这样，工资提高了，房子越住越大，肉吃得多一点，不就如此吗？

你们再看 91 页，这都是穆勒比较深刻的地方，以后延伸出了对于马克思主义的批评。

> 像边沁这种哲学……是只能教人组织并规定社会事务的事业这方面的那种手段……对于社会的精神利益毫无帮助。

在某种意义上社会科学都是如此，认为只要把社会改造好了，贫富差距都解决了，那就什么问题都没有了。他们没有想过内心世界怎么办的问题。

接下来引了柯尔律治在《教会与国家政体》中提出的著名问题：

> 国家的福利、人民的幸福与快乐有没有随着环境繁荣的进步而进步？富人数量的增加，难道应该理解为国家的富裕吗？

穆勒此时已经意识到文化不是一个可有可无的点缀性的东西，文化、文学、艺术是涉及人内心深处需要的一个问题；但是在资本主义社会中，它没有得到一个正确的地位。穆勒力图把这两者结合起来。

94 页，威廉斯非常深刻地点出了穆勒立场和柯尔律治立场的区别：穆勒的立场是，对文化的强调是扩大功利主义传统的方法，也就是说，从前的功利主义、自由主义太狭隘，所以要用文化来补充它；柯尔律治的立场是，文化远远高于市场，高于社会改革，文化是最高法庭的裁判，改革是否有意义，要靠文化来裁判，“文化是一切社会安排都要服从的上诉法庭”。

我们衡量一个人之所以为人，一个文明之所以为文明，标准是什么？仅仅是因为富裕吗？仅仅是因为兵强马壮吗？GDP 增长就是最高成就吗？柯尔律治说，全部的衡量标准就是你造就了什么样的人，是不是有精神素养的、有教养的人，这是柯尔律治的问题，关于最高标准的问题。你们看 95 页最后一段引言：

> 国家的长久存在……国家的进步性和个人自由……依赖于一个持续发展、不断进步的文明。但是，这个文明如果不以教养为基础，不与人类特有的品质和能力同步发展，那么文明本身如果不是一种具有

很大腐化作用的影响力，就是一种混合低劣的善，是疾病的发热，而不是健康的焕发，而一个以这种文明著称的国家，与其说是一个完美的民族，不如称之为虚饰的民族。

这是柯尔律治认为的一个现代社会应该追求的东西。我在这里也必须讲一下，这是博雅教育真正的来源所在，也是第六章纽曼谈大学教育时所秉承的一个理念，大学是抵抗资本主义的堡垒，是塑造文化人性的堡垒，这是纽曼大学理念的核心立场，也是整本书一以贯之的立场。

纽曼理念的前身是柯尔律治所谓的国家教会的问题。柯尔律治认为一个文明的维护需要一个有教养的文明阶级。98 页第二段：

柯尔律治提出一个由国家资助、以“普及教养”为责任的阶级，这个建议值得注意。他称这个阶级为知识阶级或国家教会。

柯尔律治强调这个“教会”不是原有的教会的意义，而是一个文化阶层的教育，必须是国家所养而不是私人所养。他提出“三个阶级”的概念，第一阶级是地主，第二阶级是商人，第三是文化阶级，也就是他所称的“国家教会”。这样一个立场在纽曼那里变成了一个大学理念的问题。他们的中心理念是完全一致的，就是要有一个制度、一个机构、一批人来维护文化的标准，维护文化艺术的发展，而且中心的问题并不仅仅是文化艺术，而是对全社会有教化作用，使整个社会、整个民族成为有高度修养的民族。

第 99 页第一段引言：

要有比较少数的一批人来保持人文学科的本源，培养传播原来已拥有的知识，守卫物质与道德科学的利益……这整个阶级的目标和最终用意在于保存并保护过去文明的宝藏，以此联系今天；使过去的文明完美增色，从而连接今日与未来；但是，最重要的是，把必要的知识的质和量传播于整个社会以及每一位应该遵守法律并享受权利的国民……

其实这方面早就有社会实践了，就是我们中国的士大夫政治。

我特别把我的老师 Edward Shils 的 *The Intellectuals and the Powers*

列在参考书目中，这本书里有两篇文章都是谈1950年代的英国知识分子，我这次没有时间来讲这一块，希望大家自己找来读一下。Edward Shils对英国了解非常深，他认为柯尔律治的这套东西在中国儒家士大夫传统那里早就实践过了，即是以文化阶级作为整个社会的领导阶级，最重要的是，文化的力量渗透于整个社会的各个角落，我们中国人称之为教化的过程。但是我们反而会看到，这在新的民主的问题上会变成一个很大的问题。

如果没有这样一个文化阶级会怎么样呢？92页：

> 我们将被油嘴滑舌的经济学家组成的可鄙的民主寡头政治主宰，同这种寡头政治比较起来，最恶劣的贵族政治也要高明得多。

对比我们自己的情况，我们不就是曾经被油嘴滑舌的经济学家组成的寡头政治所主宰吗？这是20世纪九十年代全世界的通病，一大批经济学家把我们都俘虏了。

97页，威廉斯指出，柯尔律治对文化的强调和后来的意见非常不同，柯尔律治认为文化和教养不是一个个人的问题，不是一个个人主义路线的问题，而是一个社会制度问题；后来谈的文化教养好像纯粹个人的事情。威廉斯不断地提醒，以往的要求要高得多，是整个社会走向高度教养而不仅仅是少数个别人：

> 柯尔律治和他之前的伯克一样，坚持认为人需要机构来肯定并构成他个人的努力。教养虽是一种内在过程，但绝不只是一种个人过程。

也就是说，教养本身必须同时改造社会，如果一个社会完全是“金钱至上”，是不可能形成教养的。这也是威廉斯一再讲到的“19世纪的传统”，他们的理想非常高。当然，20世纪以后对社会改革越来越幻灭，越来越成为一种个人性的小资情调的东西，这不是威廉斯所赞同的路线，所以他一直强调19世纪的传统是文化、教养、博雅教育同时是一个社会改造的过程，是一个双方不断相互改造的过程。

97页到98页，威廉斯比较了柯尔律治和伯克之间的差别，他们同样在讲政体，不同在于，伯克的保守主义可以说是更反动，他

认为这样一个社会的上层阶级已经存在，就是现在的君主、贵族院，这就是现在社会的领导阶级；而在柯尔律治看来，现存的统治阶级并不可取，需要重新打造一个文化阶级。在这之后，知识分子这样一个命题会逐渐出现。

我建议大家仔细看一下柯尔律治这一章，因为后来的很大一部分传统都是从柯尔律治这里过来的，所以穆勒说柯尔律治是一个“种子心灵”，所有人都从柯尔律治这里抽取不同的结论。柯尔律治当然是最伟大的诗人之一，他的诗数量很少，但质量极高，在英美文学界他的地位已经超出华兹华斯。

第四章讲卡莱尔，非常精彩。卡莱尔的作品中国翻译的不太多。在这一章里，威廉斯是在竭力纠正卡莱尔的形象。卡莱尔最有名的形象，也是中国人对他的理解，即是他那本《英雄和英雄崇拜》；而威廉斯强调这不是卡莱尔的主要一面，而是卡莱尔在衰落期的一种绝望的表现。卡莱尔真正的贡献在于，一方面，“工业主义”这个词是他发明的，很多概念都是他首先提出的，比如你们看108页的第一段引文：

> 如果我们需要用一个专有名词来形容我们这个时代，我们忍不住要用的不是英雄时代，不是虔诚时代，不是哲学时代或道德时代，而是机械时代（Mechanical Age）。

“机械时代”这个概念也是卡莱尔提出来的。马克思特别称赞卡莱尔的这个方面，马克思对资本主义的批判相当一部分都是引用了卡莱尔对英国资本主义批判的内容。但是，威廉斯强调，卡莱尔走向了另外一个方向，不是马克思的方向，而是文化的方向。之前我们提到，穆勒批判边沁只注重外在社会的改造，而不注重内在心灵的需要。在这一点上，马克思也是一样，马克思有一个非常乌托邦的想法，认为一旦社会改造完成、共产主义建立了，人性自然而然就会发挥出来。所以在某种意义上，文化在马克思本人那里是欠缺的。20世纪，文化成了西方马克思主义最重大的关注所在，但直接可以从马克思本人那里抽取到的东西并不多。对于阶级、政治、经

济的分析，马克思才华绝伦，但是他认为所有的问题都取决于社会制度改造，人压迫人、人剥削人的不平等关系都解决以后，人自然而然就变成自由的人，可以充分发展。卡莱尔与马克思的不同在于，他继承了之前的“文化与社会”的方向，而走向阿诺德的“文化与无政府”；也就是说，他强调外在的社会改造和内在的文化培养同时进行，这是他的一个基本观点。卡莱尔的语言非常精彩，机智绝伦，所以英国人特别喜欢引用他的话，虽然他的思想并不是最深刻的。19 世纪人们曾经认为卡莱尔是最伟大的思想家，到 19 世纪结束时就他称不上最伟大了。

你们看 110 页的一段引文：

> 如今人们最感兴趣的一种是纯属政治的安排……法律、政府就绪，便万事大吉；其他一切自然水到渠成！我们全心信奉这条原则，而且机械到怪异的地步，一种专门以此为根据的新勾当就此崛起，这种新勾当叫做“法则编纂”。

这里的“法则编纂”是指《拿破仑法典》，之后整个欧洲进入了一个编法典的时期，商法、民法……所有法典都编好了，人类社会好像就万事大吉了。

> 机械论的根现在已经深入人的最深处、最基本的信念来源，正在它的整个社会生活和活动中萌发出无数会结出带毒的枝条的果实。……对任何对象，我们的第一个问题不是“什么”，而是“怎么”。

美国最有趣的一点就是到处都是 how，一切都非常机械。

从 110 页到 111 页威廉斯引用了好几段卡莱尔的话，然后他分析说：

> 当我们用内在要求的观点来看，以上所有都是外在执著的一个角度。

他接着引用卡莱尔的话说：

> 对内在或动力领域的不适当培养，将导致闲散、虚幻、不切合实际的途径。……对外在领域的不适当培养，……必然导致摧毁作为其他一切力量之源的道德力量。

如果没有内在的培养，一切都只是外在安排，那就是无源之水、无根之木。这是威廉斯一再强调并认同的一个传统。

我之前讲过，威廉斯出身劳工阶级，又是剑桥大学英文系的学生，所以在他身上表现出两种基本认同之间的冲突——一方面是他对于工人阶级的绝对的忠诚和热爱，另一方面是对于高级文化的热爱和忠诚。在他所处的时代，这两方面经常发生冲突，而他本人则是在不断地试图弥补这样一种冲突。卡莱尔与之不同的一点在于，他并没有完全否定工业革命的进步，所以马克思喜欢他也是有一定道理的；但是后期他又变得很悲观，就去搞英雄崇拜了。

116 页到 118 页我只能基本点一下，卡莱尔是一个非常善于捏塑概念的人，116 页上提到卡莱尔又提出了著名的“英国状况”（condition-of-England）问题，恩格斯的《英国工人阶级状况》（*Condition of English Working Class*）就是从这个词来的。“英国状况”是整个西方的一个问题，它意味着一个新的工业社会到底是一个怎样的世界，“英国状况”就是曼彻斯特，又脏又乱，贫穷不堪。

117 页最后一段引文，卡莱尔说：

> （工业革命）就是我们的法国大革命：请上帝开恩，让我们用比较温和妥善的办法来处理好这场革命吧。

英国工业革命所带来的社会问题的严重性，一点都不亚于法国大革命所造成的那种断头台的恐怖。如果不找到一种温和的办法，那么英国社会也将同样走向这样一种非常混乱的解体的地步。这里面就有一个民主的问题了，卡莱尔坚决拒绝民主，认为民主不能解决任何问题。工业革命、资本主义的发展，意味着一大批工人进入了新的社会历史舞台，这帮人该怎么办？他们在社会上应处于什么位置？比如参政权的问题，他们是不是有政治发言权？民主是一个问题。118 页第一段引文：

> 凡是稍有眼光的人，都能看出民主并不是最终的解决办法；即使完全赢得民主，也并不算赢得什么——赢得的只是一种空洞的东西，

以及大家彼此自由倾轧的机会。

卡莱尔把民主看成是放任市场经济的一种政治表现，认为民主是要取消秩序和政府，使人自由追求个人利益。在此，威廉斯断然表示：

> 今日读来，任何对民主的这类批评都会立即受到成见的迎击……然而这种批评有它的公正之处……无论什么时候，如果民主只是纯属政治上的摆设，那就应该受到卡莱尔的这种指控。我们这种社会里的民主精神，实际上大部分就是放任主义精神：对新的利益放任自由，从而造成各种新的社会问题。

威廉斯的上述这段话是接着卡莱尔讲的，他认为卡莱尔的批判具有深刻意义。

> 卡莱尔呼吁的是治理而不是民主，他说这是英国劳动人民的要求，他们要求的是更多、而不是更少的治理；要求的是更多、而不是减少的秩序。在本质上，他又说对了，而且一直是对的——英国工人阶级虽然要求民主，但他们要求的民主是更多的政府管理、更多的秩序、更多的道德控制。

在 1950 年代，美国有罗斯福的新政自由主义，本身就强调政府干预，英国也都是强调政府干预，所以威廉斯说英国工人阶级所要求的始终不是更少、而是更多的政府干预。但是到后面我们会看到，在工党执政以后，这样一种信念开始出现动摇，政府是否干预的问题，包括道德管理、文化管理的问题都出现了。当然这是后来的事，这里讲的还是 19 世纪的传统。

在 19 世纪，有一个相当普遍的看法，我们之前已经提到过，即是在民主呼吁很高的时候，在人权呼吁很高的时候，伯克说，受历史文化共同体对自由的制约本身就是人民的权利之一。卡莱尔接续着这个观点说：

> 在所有“人权”之中，最无可争议的一项权利当然是无知的人有权利将自己交给比较有智慧的人来指引，让有智慧的人温和地或者强迫地使自己去走真正的道路。

这当然是从柏拉图以来的一个非常强的传统。

> 如果自由有什么含义的话，就是意味着能享受这项权利；享受了这项权利，也就能享受其他所有的权利。

也就是说，如果你不接受有智慧的、更高教育的人的治理，那么你的其他所有的权利都有可能会丧失。一旦让一帮暴民选了一帮愚蠢的人来治理，把社会搞得一塌糊涂，到时候所有其他权利都会丧失。这是在19世纪里面不断出现、不断强调的一个问题。

接下来，威廉斯同样分析了卡莱尔和伯克的差别所在：

> 伯克认为已经形成了一个有充分能力的统治阶级，现成的统治阶级就是足够好的统治阶级；而卡莱尔则认为现在的统治阶级——贵族院、女皇——都是在玩忽职守，根本没有起到作用。他呼吁掌权阶级应妥善运用权力，使自己成为一个主动、负责的统治阶级，并且清除自己的“无为主义”。

有意思的是，卡莱尔的这个呼吁并没有受到贵族阶级的响应，反而是受到中产阶级，也就是英国自由党的欢迎，后来英国自由党就走向了这样一个路线，倾向于更多的政府管理等等；这个呼吁也受到后来的保守党首相狄斯雷利的注意。

中心的问题是，卡莱尔一方面反对放任主义，同时也反对激进主义革命。这其实是一个非常深的英国传统。最有意思的是，卡莱尔说这更多的是英国劳动人民、英国工人阶级本身的要求，而且威廉斯说这是对的，历来就是如此。我们读到20世纪后期的时候会再来看这个问题。

120页到121页，强调的是政治最重要的职责之一是推广国民教育、全民教育，并不是让下层阶级简单地享受物质利益就够了，而是要在文化上把下层阶级同化进来，这是英国政治的特点，所以说英国政治一直有一个非常强的文化政治的路线。实际上，虽然这些作家、艺术家、思想家的主张并不是完全性地被采纳，但是这样一种精神确实体现在英国政治中，我们下面会讲工人教育委员会的

问题。英国是第一个工业革命的国家，如何对待大规模的工人阶级，如何避免社会动乱，这是统治阶级不得不考虑的问题。他们的手段并不仅仅是面包，同时还有教育。

122 页第二段：

> 把文化看成是一个民族整体生活方式的概念，在卡莱尔手中得到了新的强调。他以此抨击工业主义，认为构成一个适当含义的社会远不只是以“付现金为唯一关系”的经济关系。

任何一个社会都不可能靠经济关系来定义，否则这样的社会是非常低级的，也是难以长存的，没有文化的社会是不可能受到尊重的，光是物质上富有并不说明问题。

威廉斯最后又为卡莱尔做了辩护。卡莱尔认为这个社会非常混乱，需要强有力的权威来统治社会，但是，他最后强调的仍然还是文化的权威，也就是“文人英雄”的概念，这也就是《英雄与英雄崇拜》非常有名的第五章的内容：最根本的英雄是文人英雄，因为他们才能树立最终的标准，其他政治的、工业的、财团的英雄最后都应该向文人英雄低头。这也是威廉斯所特别强调的，即使在这本卡莱尔最糟糕的书里，他仍然没有放弃文化的概念。这就是卡莱尔。他的语言和我们现在的社会应对性非常强，因为在某种意义上，他描述的就是我们中国的现在。

第五章我简单地讲一下。在“工业小说”这一部分，我们会注意到一点，那些有良心的、批判资本主义的人，这些本来将矛头指向资本家和工厂主而对劳工报以同情的人，开始越来越多地惧怕劳工。这种对工人的恐惧、对工人暴力的恐惧，在这些小说里面表现得很多，狄更斯的《艰难时世》是一个典型。狄更斯非常深刻，他最根本的文学意向是“孤儿”，资本主义的特点是“孤儿”，所以我觉得从前的译名“孤星泪”非常好。资本主义造成的个人就是一个“孤儿”，这就是历史文化共同体完全被切断的一个表现，但与此同时，狄更斯的作品也反映出英国的一个特点，即最后总是妥协，故事最典型的结尾就是孤儿

得到一笔遗产。所谓孤儿就是无父无母，没有家庭，资本主义完全摧毁了人间最亲密的家庭关系，这是狄更斯作品隐含的意向，也是很多工业小说所隐含的意向；另一方面，工业小说的另一个典型特点就是以阶级妥协、阶级调和为结局，工人的女儿嫁给了企业主，诸如此类。

威廉斯在这一部分强调的则是另外一点。138 页，他讲到了狄斯雷利的《西比尔》，又名《两国记》。“two nations”是什么意思？英国是一个国家还是两个国家？“two nations”即是指富人和穷人。我们要知道，狄斯雷利后来成为英国保守党的首相，英国 1876 年的民主改革是在狄斯雷利手里完成的，尽管他仅仅当了一年的首相。这次民主改革使大量工人进入了选举，这是保守党而不是自由党完成的。《两国记》写于 1845 年，当时狄斯雷利大概四十多岁。小说一开始就以对话的形式谈到“两个英国”，一个是富人的英国，一个是穷人的英国。中国现在也是这样一个状况，穷人的中国和富人的中国是完全不同的中国。值得注意的是，威廉斯非常敏锐地点出了狄斯雷利小说的结尾预示了英国政治真正的走向——不是劳动人民和保守派的结合，而是地主和企业家的联姻。

这也是佩里·安德森 1964 年那篇文章所指出的非常重要的一点：英国的所谓资产阶级革命从来都是不彻底的，贵族从来没有真正被打倒过。贵族是以土地为保障的，有土地就必然有农民，他们在相当长的历史时期中又必然形成很多的亲属关系，所以这又是一个温情脉脉的共同体。这就是英国贵族政治的复杂之处，一方面它是高度的不平等，另一方面，相对于资本主义赤裸裸的金钱人际关系，它又是一个人情社会。所以，贵族制的乡土社会是一个非常特别的东西，在它的背后又有着我们所说的乡土劳动者的群体，这两个东西往往会混和在一起。

狄斯雷利 1876 年民主改革导致了民主的另外一个走向，即托利民主，托利党就是保守党的意思。所谓托利民主，是指自上而下的民主，是在君主、贵族院领导下的民主，这是狄斯雷利的中心意思，

实际上英国也是这么走的，其条件是工人贵族的出现。我们要注意一点，狄斯雷利时代的两大对立政党是保守党和自由党，今天的英国保守党仍然叫托利党，而自由党已经没有了，也就是说，保守党把原先的自由党纳入进来，变成了土地贵族与金融资本、工业资本的融合，所以它本身即有内在冲突。英国的历史非常值得注意，它是一种非常不典型的资本主义的历史，极为复杂。

你们看 142 页，威廉斯分析狄斯雷利《两国记》的最后一段话：

> 结婚钟声的敲响，并不是庆祝一个国家的组成，而是庆祝马尼和毛布雷两家财产——一家是农业，一家是工业——的结合：一宗象征实际政治发展的联姻。……通过这种手法，他所表现的变成了一个实际的政治结局。

实际情况就是，英国从前的土地贵族逐渐转向银行业、金融业，工业等则由新兴资本家掌控。而且英国的一个特点是，资本主义新贵们都特别崇尚贵族文化，都希望自己被贵族文化所纳入。所以一方面，富裕的工业家们特别希望能和破落贵族家庭联姻，提升他们的文化地位；另一方面，穷贵族们又非常需要资本家的钱，这在英国历史上是一大社会现象。你们看 144 页威廉斯引用的金斯利的一段话，托利民主的路线已经基本呈现出来了：

> 我相信，只要王权、上院及报纸仍然存在（感谢上帝），参政活动的每一次扩大都会是安全的、而不是危险的新来源……

也就是说，工人阶级可以不断被吸入、有投票权，但前提是王权不能被打倒，贵族院不能被打倒，这是关键。所以这是在一种秩序之下的民主扩大，这是英国一个很大的特点。

乔治·艾略特的《费立克斯·霍尔特》这一部分我就不讲了，威廉斯在这里基本强调的就是原先对劳工的关切越来越多地转为对劳工的推避和恐惧。

下面是第六章“纽曼与阿诺德”。威廉斯对于纽曼讲得比较少，他主要是讲阿诺德。纽曼的大学理念基本上是柯尔律治“国家教会”

的一个延伸。他是在45岁时才从新教转为天主教，然后被教皇任命为红衣主教。他之前是牛津运动的领袖，关于牛津运动，你们可以去读一读辜鸿铭那本 *The Story of a Chinese Oxford Movement*。

所有的路线最后集中到了阿诺德的《文化与无政府》，对资本主义的批判和抨击已经越来越多地伴随着对工人阶级的恐惧，对下层阶级的恐惧。工人阶级从农村来到城市，没有受过什么教育，该怎么办？按照一种理想主义的定义，民主意味着理性人利用理性对公共事物进行理性的判断。如果按这个标准来看的话，文盲是不可以参加民主的，因为他不可能运用理性来做理性的判断。这是阿诺德的一个理论根据，他反对大众民主，认为民主不是简单地举个手、投个票，投票是要经过头脑分析的，否则毫无意义。

156页中间一段，威廉斯引了麦考莱的一句名言：

> 我们必须教育我们的主人。

民主意味着人民统治，所以人民是主人，但是这个主人必须被教育，这就又回到了"谁教育谁"的问题。教育、文化是极端复杂的一个问题。

对工人的担心是一方面；另一方面，又是英国的特点，即并不仅仅在物质财富的分配上力求使工人有较好收益，而且也力图把工人纳入文化和教育层面，于是出现了劳工学院的问题。这是非常重大的一个问题，而且和威廉斯、汤普森这些人有非常大的关联。

你们看156页最后一段引文，金斯利对于建立新的劳工学院的建议：

> 不是要用资助来侮辱他们，也不是要用任何方式干涉他们的宗教主张和他们的独立，他们（剑桥大学成员）只是本着一种共同人性，去帮助培养这些我认为是最不幸，同时也是最危险的阶级的人……他们组成了一个一半由他们自己、一半由大学的先生们担任指导的志愿团体：即一个为剑桥所有人而设立的纪律、忠诚与文明的核心。

他说劳工是“最不幸，同时也是最危险的阶级的人”，最不幸是因为他们生活在资本主义社会的最底层，最危险是因为他们最粗野，他们的不满情绪很可能会演变成暴力破坏社会、危害社会。建立劳工学院是英国历史上一件非常惊人的事情。你们再看157页最后一段引文，这是摩利斯1859年在另一所劳工学院演讲中的一段话：

> 我听到一个又一个有智慧的人承认说：“十年前我们的想法不一样，但是从那时起，我们都感觉到了我们与工人阶级的新关系。”……我承认，这确实引起了我们的恐惧，但这不是对我们的财产和地位的恐惧，而是对我们自己未曾尽到教育责任的恐惧，这些责任比地位和财产赋予我们的责任更为重大。

你们觉得他是在唱高调呢，还是真心的？我觉得两者都有。你可以说他是自我辩护，但我认为两种因素都有。当时的文化阶级可能真是有强烈的意愿要教导工人阶级，把工人阶级整合到文化中来。

我想特别讲一下英国工人教育的问题，因为这和威廉斯本身有非常直接的关系。1854年成立工人学院的时候，它是一个非常独立的运动，但后来面临一个大的分歧，就是要不要跟牛津大学、剑桥大学发生联系。1873年在剑桥，1876年在牛津，都建立了University Extension Class，也就是校外教育，主要对象是工人，这个传统一直延伸到1960年代。1903年成立了WEA（Workers' Educational Association），它是全国性的，在各个地方都有分支的，在剑桥和牛津大学都设有专门的部门，派人到这些分支去。他们的经费是由英国教育部专门拨款，直接由中央政府出钱，而且强调的是liberal education，文学占了很大比重。这是英国一个重要特点。威廉斯本人1946年毕业以后，一直到1961年，都是牛津大学WEA的教师，他的《文化与社会》的讲课对象就是工人。汤普森的*The Making of the English Working Class*也是如此，霍伽特也一样，他们三个人都是完全参与工人教育。佩里·安德森这种人当然从来没有做过这种教育工作。在1960年前后，英国有一个非常大的辩论，就

是关于这种教育的问题，后来转向成了职业教育。也就是说，之前是强调对工人进行 liberal education，1960 年代以后基本上变成了美国化的职业教育，就像我们现在办的很多职业技术学院，都是强调教给人技能，而不是用大脑去思考。英国以前始终是一半大学的人、一半 WEA 的人坐在一起讨论上哪门课，由双方共同决定，这是英国曾经有过的一个非常了不起的传统，最鼎盛的时候，女皇也要装模作样去讲一两堂课。

英国上层阶级在这样一个文化批评的传统上，非常自觉地意识到要在文化上把下层阶级整合进来，培养他们对英国宪政的忠诚。对英国宪政的忠诚就是对女皇的忠诚，对贵族的忠诚。英国宪政是三位一体，女皇、上院和下院，缺一不可，应该说它是高度成功的，也是佩里·安德森他们这些左翼所极端愤怒的——工人阶级社会，包括工党，都是如此地忠于统治阶层，如此地被他们以文化霸权吸纳进去，以致英国根本没有任何社会革命的可能性，英国左翼尤其自卑、懊恼的是 60 年代学生运动没有英国什么事儿，美国、法国都闹得很厉害，英国是没有什么事情的，这对英国左派来说简直是一种耻辱，表明英国是没有革命传统的。结果是越闹不起来，他们就越要闹，也就越来越激进。

这里面还有一个小插曲，1970 年左右德国的一个学生运动领袖申请到剑桥大学读威廉斯的博士——威廉斯 1961 年返回剑桥大桥当教授——英国当局经过慎重的考虑，对他做出“有条件地接纳”，条件是不准参加任何政治运动，不与任何政治组织来往。结果威廉斯的这个博士生一年之后就被驱逐出境，因为他参加了一两次政治组织的会议。威廉斯非常愤怒，认为英国完全没有自由。英国是一个非常值得研究的国家，很多方面都非常特别。我顺便很不客气地说一句，凡是中国人写的关于英国的书都一概不要看，完全不靠谱。

希望大家把阿诺德这一章读一读，这是一个重点，中心问题是如果不以文化来整合社会，特别是同时教育上层阶级、资产阶级

和劳工群众，那么这个社会将走向无政府。当然，这个无政府不是我们理解上的无政府，“archy”在希腊语中是基石、原则的意思，“anarchy”就是没有任何基石，所有东西都会分崩离析。阿诺德的《文化与无政府》在分析社会的同时也是在做阶级分析：上层阶级如何，资产阶级如何，工人阶级如何，哪个阶级足以担当英国的文化领导？这是《文化与无政府》的重点所在。

今天的课就上到这里，明天我们继续讲《文化与社会》。

2010 年 8 月 14 日上午

今天我们继续来读雷蒙德·威廉斯的《文化与社会》。这本书在1958 年出版后相当广泛地被采用为大学教材，可以讲一个学期，也可以讲两个学期，因为它里面涉及到西方思想史上赫赫有名的一些人物。我们这次要在六小时内讲完这本书，确实有点费劲，但我还是希望尽可能地把这本书过一遍。昨天我们读的是第一编“19 世纪传统”，讨论了一百年左右的时间里英国思想的发展脉络，中心内容是在讲英国作为第一个工业资本主义国家，随着早期资本主义的进展，同时发展出一个对资本主义批判的传统，威廉斯将这个传统命名为“文化与社会”。也就是说，“文化与社会”这个书名，同时是他对英国批判传统的一个命名，我们会特别注意到，首先他强调的是，这个传统是由立场、倾向、气质、性情极不相同的各种人所组成的，从大的方面来讲，它是由两个传统——保守主义传统和社会主义传统所组成的。

顺便补充一下，在写作这本书的 1950 年代，威廉斯是一名社会主义者，但并不是马克思主义者，70 年代后他似乎也转向了马克思主义。他在这本书的最后讲到了马克思主义，全书语调最激烈的可能就是这一章了，他主要讲的是英国马克思主义对文化问题的梳理，当然威廉斯本人对马克思和恩格斯是高度尊重的。在保守主义、社会主义、自由主义这三股势力同时出现的情况下，他的“文化与

社会”隐含的是社会批评，而不是政治批评。英国一个非常大的特点是，所有这些批评家，包括社会主义在内，都从来没有提出过要推翻英国的现存政府，虽然对女皇、贵族院有非常多的不满，但并没有提出过要推翻他们。我们在接下来的内容中还会看到这个问题，这是英国的一个特别之处，在某种意义上我们可以说，英国统治阶级虽然不断经历危机，但它的统治是牢固的，这是世界史上一个罕见的例子。

如果我们回到晚清时代，康有为的整个改革路线其实是一个英国模式。推荐大家读一下康有为的《欧洲十一国游记》，他对欧洲各国，特别是英国、法国的差异的了解是非常令人吃惊的，远远超过我们今天的理解水准。康有为之所以要保皇，就是因为他要走英国道路，他坚定地希望避免法国大革命的道路而走英国的道路，即在保存君主制的前提下实行自上而下的改革，这是康有为的基本路线，并不像后来那种简单的批判的那样，我觉得这整个历史需要重新审视。这是康有为从来没有变过的一个基本看法。他认为一旦推翻君主制，必然陷入法国大革命那样一种激烈的革命过程，很多结果将无法控制。

昨天我们讲到第六章“纽曼和阿诺德”，这部分我再补充讲一点。阿诺德这本《文化与无政府》在英国文化史上特别有名，书名本身就非常典型地概括了我们前面讲的整个19世纪以来的一个基本问题：文化，还是无政府？这里的“无政府”并不仅仅是指政治的无政府，或者社会的无政府，同时包括个人内心的无政府，即精神生活的无所归依，完全是一种混乱状态。你们看164页倒数第二段：

> （阿诺德）看出后果表现的两个方面：当个人的看法成为唯一标准的时候，会有精神上的无政府之忧虑；日趋兴盛的阶级发挥其力量时，则社会上就可能产生无政府的担心。

整个社会没有一个基本的文化道德标准，每个人都自以为是，这是他所说的一个问题。所谓日趋兴盛的阶级，包括新生的企业家

阶级，也包括无产阶级。

阿诺德的这本书在当时的英国引起一场非常大的辩论，当然阿诺德本身是一个有名的诗人，也是一个教育家，在当牛津大学诗歌讲座教授之前，他是一名中小学教育巡视员，相当于我们现在的省教育厅长，所以他对教育有很深的了解。这也是威廉斯在这里一再强调的，即要联系着阿诺德的实际工作来处理他对教育的看法、对文化与无政府的看法。英国的一个特点是，所有这些作家都同时深深地陷入于社会事务当中，阿诺德实际上是政府公务员。

当然，阿诺德的这本书也有一些毛病，他的语气有点轻佻，所以非常使人烦躁。他说：我们老说贵族阶级、资产阶级、劳工阶级，这些名词都听厌了，还是起两个好记一点的名字，所以他给三个阶级重新命名。什么是贵族阶级呢？他说贵族阶级就是野蛮人，他认为贵族并不代表他所主张的文化。他说贵族阶级的一个特点是热爱个人自由，这种自由与特权联系在一起，贵族特别担心失去他的特权，也就是失去他的自由。我们在《文化与社会》一开头就讲到埃德蒙·伯克，埃德蒙·伯克有个非常有名的说法：谁是最热爱自由的呢？是美国南方的奴隶主，因为奴隶就在他身边，他非常知道失去自由意味着什么。伯克在美洲革命的时候是非常坚决地支持美洲革命的。

另外阿诺德讲贵族的部分，威廉斯没有在这本书里谈。阿诺德对当时英国的三大阶级做了一个分析，如果文化是大家所认可的一个社会目标的话，到底谁是文化的担当人？他说三大阶级都不是。他说贵族是野蛮人，所谓野蛮人也并不是贬义，贵族特别注重体育和户外活动，所以他说贵族注重的是外在的一套文化，举止的优雅、身体的健康等等，对文化没有什么领会，这是他对贵族阶级的一个评定。那么他对中产阶级或资产阶级是什么看法呢？你们看 162 页：

持这种信念的是“市侩”。

文化说道：细想一下这些人民，他们的生活方式，他们的习惯，

> 他们的举止，他们说话的口气，看看并注意他们，观察他们阅读的文学，他们引以为乐的东西，他们嘴里说出来的字眼，他们心里装的思想；如果拥有财富就变成这等模样，那么，还值得拥有财富吗？

我前不久看到一组图片，讲的是一位山西煤矿老板在一家酒店消费了20万，但是身上只带了10万元现金。这家酒店也很奇怪，非要现金。那么他怎么办呢？他打了个电话，叫人运来了20万，都是1元面额，几十麻袋运过来，统统倒在酒店大厅里，你们点吧。酒店只能把所有的工作人员都叫过来数钞票。“看看这些人，看看他们的生活方式，看看他们的习惯，看看他们的举止……”大家都想去念商学院，都想当这样的人。英国当时也是这副德性。这样一些人怎么办？以财富作为社会的榜样，把最有才华的人都变成这样的人，这就是它的问题所在。

阿诺德既没有讨好贵族，又说老板们市侩，那么工人阶级呢？也不行。他把工人阶级称为“平民”。你们看171页上他对工人阶级的描述：

> 他们正在开始肯定并实践英国“人人自由”的权利，即他们随处游行、随处集会、随意进出、随意叫喊、随意恐吓、随意捣毁的权利。所有这一切都走向无政府。
>
> 他们人数极多，又是原始粗野……没有确立的秩序和安全，我们的这个社会根本无法生存和发展，随着秩序感和安全感的正在消失，对我们的威胁似乎也开始了。

我们现在的社会也差不多如此。

从伯克到柯尔律治，再到阿诺德，都是认为文化要由国家和政府来支持，而不是私有，不是由市场产生，对他们来说，市场是绝对不可相信的。但是阿诺德认为三个阶级都不可信，那就必然会有质疑：你说的文化、国家到底在哪里呢？阿诺德认为这并不是难题，他认为在三大阶级的每一个阶级里面，都有一些这样的人，可以超越本阶级的偏见、利益，从一个公共的、共同的人性角度来考虑问题。

在阿诺德这章，我们同时可以看到威廉斯的一种强烈反弹，这是他在整本书里第一次出现比较强烈的反弹：对于阿诺德对贵族阶级、资产阶级的描述他都没有异议，但是阿诺德对工人阶级的描述使威廉斯大为反弹。从中我们可以看出威廉斯作为一个工人阶级家庭出身的学者的基本立场。

你们看第172页，威廉斯说：

> 我们看到阿诺德陷入他那个阶层的一个“陈腐固定的概念或习惯”。无论怎么说，那个正在组织自己、时而进行示威的工人阶级都不是在寻求摧毁社会，而是在寻求改变当时流行的社会秩序排列的方法。他们寻求的往往只是补救某种冤屈的方法而已。

173页第二段：

> 他的偏见克服了“正确的理性”，情感上的巨大恐惧遮暗了光明，从他的“叫嚣、咆哮、恐吓、粗野、捣毁”等用语中，可以看到这一点。

接下来，是威廉斯自己对英国工人阶级的一个表述：

> 英国工人阶级自起源于工业革命以来，最显著的事实就是工人阶级运动有意识地、认真严肃地避免普遍的暴力而相信有其他的前进方法。英国工人阶级这些特征，往往不受它更为浪漫的拥护者的欢迎，但是这些特征是一种真实的人类力量，也是一份珍贵的遗产，因为它代表的是一种积极的态度：这不是怯懦的产物，也不是麻木不仁的产物，而是道德信念的产物。我认为这恰恰是英国工人阶级对“追求完美”的更大的贡献。

“追求完美”是阿诺德对文化的定义。这段话可以从两面来看，对于佩里·安德森来说，这恰恰是工人阶级保守性的明证：没有革命性，不值得表彰。从这一章以下，劳工阶级、左翼会逐渐变得强势。

尽管威廉斯对阿诺德有如此之强的反弹，但还是一再强调他的正面性。比如他说有些人常常批判阿诺德不注重社会而只注重内心，他引用了好几句话来说明阿诺德的中心意思是强调文化，并不是一个个人修养的问题，而是整体社会、全体同胞的一个进展，如果仅

仅是孤立的个人文化，这种文化不可能发展。阿诺德没有个人主义的倾向，这是威廉斯所一再强调的，也是他对阿诺德给予高度肯定的原因。

文化的作用有赖于国家政府，唯一的问题是国家政府如何做。我们之前讲到，工人教育委员会1903年成立以后，和牛津大学、剑桥大学进行合作，这完全是由英国中央政府直接拨款的。这实际上体现了他所说的，国家和政府对于整个社会的文化教育应该如何去着力。这方面在英国是有所体现的。

第七章“艺术与社会”是19世纪的结尾，谈了三个人——普金、罗斯金、莫里斯。罗斯金是建筑设计的宗师，莫里斯是工艺美术方面的宗师，都是非常不得了的人物。威廉斯把19世纪归结在莫里斯这里。我昨天一开始就讲到，这本书里讨论的大多数人物都是左派不喜欢或者讨厌的，唯一会接受的是莫里斯，因为莫里斯是一个坚定的社会主义者。但是莫里斯在这一章里面处理得并不是特别详细，原因可能在于，在这本书之前，汤普森有一本书是写莫里斯的。

这章艺术与社会里面讲的，我们前面引用过的，就是社会主义的传统和保守主义的传统共享一些最基本的术语、用语、批判的着力点，就是“有机社会”这个概念，在罗斯金和莫里斯这边非常明显，但同时这个概念引出两个不同的方向——一个走向保守主义的方向、一个走向社会主义的方向。

昨天我们已经提到过“有机社会”这个概念。社会主义的传统和保守主义的传统共享一些最基本的术语、用词和批判的着力点，就是“有机社会”这个概念，在莫里斯、罗斯金这里都非常明显地表现出这一点。但是这样一种批判可以导引出两个不同的方向，一个走向保守主义，一个走向社会主义。

他首先讲的是普金。我们曾经讲到英国的“古今之争”，“古”是指英国的中世纪或欧洲的中世纪，普金所强调的是用一个过去的、

消逝的乡土社会、农村共同体——贵族总是和土地联系在一起，因为贵族总是有封地的，光有一个厂房成不了贵族；而土地又必然和人民有比较密切的关联，所以这种农村共同体比较含混，到底突出的是它里面的农民、乡土工人还是贵族，有时候比较含混——来对比现在的英国、工业革命以后的英国。

你们看 180 页的最后一段，会让人想起福柯：

> （普金）这是从建筑的判断扩大为社会的判断，在实际对比中更有精彩延续，如对称的版画对比。……一方面是边沁式的功利主义圆形监狱，看守的狱长带着皮鞭和脚镣、监狱规定的面包、麦片粥和马铃薯饮食单，死去的贫民正被运出去供人解剖；另一方面是中世纪的修道院，与周围的乡村环境处于自然的关系，有仁慈的院长、衣着舒适的贫民、宗教的葬礼，以及牛肉、羊肉、熏肉、啤酒及奶酪的饮食单。

这样一个“过去与现在”的主题不断地出现。毫无疑问，中世纪的乡村是一个理想化的图景，虽然这种理想化有它一定的基础，我们到下面还会看这个问题。紧接着他把 1440 年的一个天主教小镇与 1840 年的同一个小镇进行对比，今不如昔。在中世纪里面，“有机共同体”的概念是一个核心。也就是我们一再讲的，无论社会主义的批判，还是保守主义的批判，中心是一个“有机共同体”的概念。对保守主义来说，这个有机共同体就是以前曾经存在过的乡土社会。这样一个保守主义倾向在罗斯金身上发展得更为突出。

罗斯金经常会被说成是社会主义的先驱人物，因为在 19 世纪，社会主义的批判和保守主义的批判常常是重叠的，特别是在运用“有机社会”这个概念的时候。但是保守主义，像罗斯金，强调的是一个等级秩序的社会，他在反对民主、反对资本主义关系的同时，支持的不是社会主义社会的概念，而是强调等级特权。他认为如果没有等级特权，必然会变成一个分解的、原子式的个人主义社会。他们批判的中心都是工业社会、资本主义社会里面人与人之间完全没有内在关系，只是商业市场上的个体之间的关系。

我想再读一遍 190 页上威廉斯的一段总结，工业资本主义与自由主义所主张的人与人之间的唯一关系就是现金交易关系，在对这一点的批判上，保守主义和社会主义是完全相同的：

> 一种保守主义的思想家与一种社会主义的思想家，似乎使用同样的措辞来批评放任主义社会，并且表达了关于一个更优越的社会的观念。这种情况一直持续至今，现在，在这种保守思想和马克思主义思想中，“有机”都是一个中心术语，共同的敌人是自由主义。

这是威廉斯在 19 世纪终了的时候对两大传统的并立，基本上可以看出保守主义与早期社会主义有更多的共同性。

关于罗斯金，我们再看一下 193 页最后一段引文：

> 政府与合作是……生存的定律。无政府与竞争是死亡的定律。

这又是和阿诺德的“文化与无政府”的主题是一样的。

罗斯金有一个很大的特点，虽然他基本上延续了文化的传统，但是罗斯金把全部的矛头对准了市场社会的经济制度。在这点上他和阿诺德很不一样，阿诺德似乎更为圆滑，避免直接的、过分的攻击，着重谈的是文化问题，阿诺德的《文化与无政府》在杂志上是连载刊完的，而罗斯金的文章直指经济制度，对资本主义的批判太为猛烈，刊到一半就被中止了。当时的人认为，罗斯金在经济方面大放厥词，试图改变这个工业资本主义制度。

威廉斯以莫里斯作为 19 世纪的结尾，莫里斯最大的特点是，他在批判早期资本主义方面与罗斯金他们一脉相承，但是罗斯金不再相信一个曾经存在过的中世纪的乡土共同体，而是认为希望在于一个新兴的劳工阶级。莫里斯是最受罗斯金这些人影响的，矛头直指资本主义经济制度本身，但是另一方面，他认为希望并不在于恢复到过去，也不在于少数人的文化，社会改造的真正希望是在未来的有组织的工人阶级。也因此莫里斯的《乌有乡消息》成为空想社会主义的一个重要源泉。

按照威廉斯的看法，莫里斯的主要对手之一，其实是阿诺德。

莫里斯认为资产阶级在文化上根本不可能被改造，他也不认为少数人的文化能够起到作用。206页上莫斯利的一段话非常挖苦，某种意义上是他对于阿诺德的一个反弹：

> 尽管有一小群人有意识地、极为努力地致力于艺术的复兴，世界各地仍然日益丑恶和庸俗。

我们可以看到这里面隐含的一个共同思想前提是艺术、文化并不仅仅是自我完善的问题，而是能够使社会变得更好、更美，而不是日益庸俗和丑恶。

> 他们的努力与时代的趋势如此明显地脱节，没有教养的人既未听说过他们，有教养的人也把他们视作笑谈，甚至连他们自己也开始感到厌倦。

莫里斯并不认为这是一条出路，所以他是反对"为艺术而艺术"的。我们马上就会看到，到19世纪末的时候，阿诺德他们逐渐开始一种"为艺术而艺术"的倾向。

威廉斯的总体倾向是：只有在未来的工人运动里面，才可能同时有社会改造和文化改造的希望。在19世纪这一编的结尾处，威廉斯强调，莫里斯的整个社会改造的中心仍然是以文化为最高的依据、最高的目标，而不像接下来会讲到的费边社会主义那样，仅仅关注外在的社会改造、社会分配的问题。费边社会主义已经放弃了以文化为出发点和目标的传统。

第二编"中间时期"我们简单讲一下。

这本书的开场是1780年，到中间时期开始的1880年，整整一百年已经过去了。对于1880年到1914年的这样一段中间时期，威廉斯所要强调的是，它既不同于19世纪的传统，也不同于威廉斯这一代1920年代出生人的感觉。在这个中间时期有一些非常深刻的变化，19世纪那种高目标、高追求的传统逐渐在下降，对社会改造的理想日益幻灭，于是便会出现很多问题。

首先讲的是马洛克，这里面有些问题是承袭原先的，少数人和

多数人的问题当然是自柏拉图、亚里士多德以来的西方政治哲学的中心问题。但是，在工业资本主义条件下，多数人的问题比以往任何时候都更加复杂，也更加突出，因为这是一个不可回避的问题。在 19 世纪时，英国思想中有个潜在的东西，即多数人可以在文化上被提升到和少数人一样的程度，这是当时社会文化改造的一个总体方针。但是到这个时期，你们看 217 页上马洛克的两段话：

> 少数人无论为文明添加什么可能的东西，多数人都必须根据他们的才能与之分享。

这是马洛克要讲的第一层：只有少数人能创造真正的文化。而这又是以多数人接受少数人的领导为前提的，这是他的第二层意思：

> 除非多数人服从具有超人能力的少数人的影响和权威，否则将没有多少人能够享受到诸如物质上的舒适、机会、文化以及社会自由这些利益。

少数人统治的寡头政治是一个不可更改的政治原则，民主只是一个托词——这是 19 世纪末、20 世纪初转型期间非常普遍的一个看法。当然，英国是比较特殊的，因为在意大利或其他地方，社会基本处于混乱状态，这种看法只是空头理论，只是理论家的看法；而在英国，这些想法和现实政治完全联系在一起。马洛克的《纯粹民主的界限》这本书，就是反对这样一种民主。

218 页上有一段马洛克非常有名的话，表达他对“平等”的看法：

> 机会平等的欲望——地位上升的欲望——以古今各国具有典型道德的人的实际经验而论，是说人人（他自己也包括在“人人”中，但他本人认为自己是个杰出的人物）要有机会取得某种不是与别人平等、而是比所有人的才能所能获得的地位或条件更优越的地位或平等。

这即是说，纯粹民主本身是个幻想，人人都要追求平等，但其实人人追求的又不是平等——我追求的不是和你一样，而是要比你更好，比你得到的更多。这是一个恶性循环。所以他认为平等的问题本身不是一个外在的问题，而是深植于人性之中，市场、民主不

过是助长了每个人超过他人的心态，社会秩序会完全陷入混乱当中。

这是中间时期的一个重要特点，即对于19世纪那种对理想社会的追求，日益感到不现实、无可能。所以从中间时期开始，我们会明显感觉到字里行间的情绪越来越低，读起来也越来越没劲。19世纪有一种高扬的东西，是在早期资本主义出现时，英国社会最优秀的思想家、作家、艺术家对于人类的看法，即探讨如何改造这样一个资本主义社会，感觉仍然有可能去争取一个更好的社会。而在世纪末的时候，这种追求、理想变得越来越暗淡。这也直接导致了“新美学”的出现。

“新美学”这一节我今天不讲了，里面主要讨论的是王尔德，基本理念是“为艺术而艺术”，和19世纪相比是一个变化。19世纪的浪漫派，一直到阿诺德，威廉斯一再强调的是，文学艺术是与追求一个更美好、更理想的社会联系在一起的，即有一个社会目标，文学批评、艺术批评本身是一种社会批评。而一旦社会理想开始幻灭，必然会走向“为艺术而艺术”，艺术开始与社会脱节，不再指向社会改造、追求一个更好的社会。这是威廉斯在“新美学”这一节所要讲的问题，虽然他也强调了王尔德并非仅仅如此，而是仍然隐含着19世纪传统的某种东西。

“吉辛”这一节我会重点讲一下，虽然他今天已不大为人所提起。吉辛的小说是表现社会理想幻灭的一个典型，从中可以看出文学所面临的处境，即文学已经受到大众媒体的严重威胁，文学已经不可能存在。吉辛写于1891年的小说《新格拉布街》，以对比的形式写了两个不同的作家，一个是老派作家，完全不能适应市场，另一个是新派作家，他的创作出发点是捕捉市场需要什么。你们看229页上的这段引文，这位新派作家得意洋洋地说：

> 他赶不上时代了，他卖稿子的样子简直就像他还住在约翰逊博士时代的格拉布街一样。可是我们今天的格拉布街变了样：它有电报传播设备，它知道世界各地需要什么样的文学食粮，无论街上的居民怎

样寒酸，他们都是精通生意的买卖人。

所有文学作品都是商品，大家都在交易；经过20世纪90年代转型期的很多中国作家对此大概有切肤之感。在企业家看来，文化、文学、艺术都是商品，和鞋子、袜子是没有区别的，只不过是哪个更赚钱的问题。你们看230页上的引文，描写的是《新格拉布街》中那位企业家的想法：

> ……这些人在火车上、公共汽车和电车上都要有一些读物来消遣。除周刊外，他们通常是不喜欢看报纸的；他们要的是最轻松、最明显的花边新闻——片段故事、片段描写、片段丑闻、片段笑话、片段统计、片段愚蠢杂感。……在我的报纸中，每篇文章占的版面都不要超过两英寸长，每英寸都至少必须分成两段。

在1880年到1900年的英国，即所谓世纪末，所有的严肃文人都感觉非常怪，就像1990年到2000年的中国。文章越来越短，图片越来越多，好像页码很多，其实没多少文字。

所有这些新的社会现实导致了一种幻灭感，暴露了青春期社会主义、青春期激进主义的幻灭感。你们看232页上的最后一段引文，吉辛的小说非常具有表现力，这段话是《失去阶级地位的人》中一位青春期社会主义者的自我描述：

> 我常常以撕碎以前的自我而自娱。在忙于猛烈的激进主义、工人俱乐部演说以及类似事情的那些日子里，我并不是一个自觉的伪君子；我当时错在太不了解自己。为受苦的群众而发出的那股热情，只不过是一种为我自己饥不择食的激情而迸发的热情的伪装。我穷困而濒于绝望，生活没有乐趣，未来似乎无可指望，但我全身洋溢着剧烈的欲望，我的每一根神经都像是一个呼喊着要吃饱肚子的饿汉。……我认同于贫苦与无知的人；我不是把他们的主义引入自己的主义，而是认为我自己的主义就是他们的主义。

大家尤其要注意最后两句话，这是今天西方左派最典型的青春期社会主义的特点：他们关心第三世界的人民，但不是把第三世界

人民的所想所望引入他们的主义，而是要把他们自己的主义引入第三世界人民的主义，然后他们就会失望。

这实际上是出于个人心态的某种无所着落，而去认同比自己更惨、更苦的阶层，以满足自己的心理需求：似乎我很有正义感，有高贵的追求，似乎我是那么同情受压迫、受剥削的群众。你们看威廉斯的总结，233 页：

> 这种消极的认同，造成了大量的青春期社会主义和激进主义，尤其是正在脱离本阶级的社会标准的青春期社会主义和激进主义的原因。这些叛逆者在反叛的心情中似乎有个明显的主义可以代表被社会驱逐的人。他认同这个主义，而且经常是狂热的认同。但是这种认同将会涉及到实际的利益关系，在这个时候，叛逆者即面临着新的危机。

接下来这几句很关键：

> 问题不仅是他通常不会情愿接受那个主义的纪律，而且更为根本的是，他一向认为被驱逐阶级是高尚的阶级，其实完全不是这么回事。被驱逐者阶级的成员非常混杂，既有很好的成份，也有很坏的成份，而且这些人的生活方式和他自己的生活方式根本不同。……在通常的情况下会导致产生幻灭。那个主义不会正好是他所要追求的，受压迫的阶级有他们自己的意图、执著和缺点。

也就是说，劳苦大众本身也不该被理想化，否则你一旦接触他们，就会发现他们并不是你想象的那样，有时也确实表现出不好的品质。一方面造成自己理想的幻灭，另一方面对社会改造产生不实际的目标，最后导致双方的绝望。

从 233 页到 234 页，威廉斯大做文章，实际上是在批判英国当时与他同代或者年龄比他更小的左派：

> 例如我们自己这一代的情形：在 30 年代认同于工人阶级，现在则转而认同于受压迫的殖民地人民。

他们在第三世界的被压迫的殖民地人民那里找到了一个新的主义，因为他们发觉英国工人阶级不需要他们了。他们需要找到一个

新的被压迫阶级，来使自我的正义感得到满足。威廉斯在这里是极端的讽刺。因为威廉斯出身于劳工家庭，他认为相当多的左翼，那些出身于中产阶级家庭甚至非常富有的家庭的左翼，实际上对劳工并不了解。他们经常把各种人群理想化，一会儿把同性恋理想化，变成社会改造的急先锋，一会儿把学生理想化，其实最后发现人都是一样的。

一旦社会理想幻灭，就会有两种趋向：一种是继续寻找新的同情对象，新的受压迫阶级，如果西方世界没有，那么就转向第三世界；还有一种就是寄托于艺术，也就是说，艺术与造就更美好社会的理想已经脱节。236 页上，威廉斯转到了下面会不断出现的一个主题，即被驱逐、自我流放。

> 与继续在演讲厅和街头的如此喧闹相比，在人类的其他事业中，有一种工作……在世界的混乱之外，寻求精神理想、让灵魂被美好俘虏的一些人的工作。

威廉斯对此还是比较同情的。他接下去讲的是，吉辛本人要在世界的混乱之外，寻找另外一方净土。到哪里去寻找呢？吉辛本人又回归于乡土社会，回归于没有被工商主义腐败的老秩序，回归于对工业的不信任，对科学的不信任（他认为科学是“死不改悔的人类敌人”）。他的信心在哪里呢？对于这样一种老秩序，为什么吉辛认为它可以仍然存在下去呢？因为他认为英国人热爱常识，不信任抽象的东西，所以英国从前的那种老秩序仍然有可能存在下去。

威廉斯对吉辛的结语是，你们看 237 页：

> 这是一个令人信服的结论，还是一个极其敏感而又极为孤独的人在世界的混乱中所作的一种绝望的合理化呢？我想这是见仁见智的事。

威廉斯本人在 50 年代到 60 年代经常处于思想上很孤立、与左右两边的关系都颇为紧张的一种状态，所以对于那样一种孤独，他往往会比较同情和理解。

接下来是第四节“萧伯纳和费边主义”。萧伯纳对二三十年代的

中国影响非常大，对民国时代的很多文人、思想家都有影响，他也来过中国，和鲁迅等人都有交往。萧伯纳之所以那么有名，首先是因为他非常同情、关心劳苦群众，不懈地为劳工争取利益。但是你们看这一节的第一段引文，237 页，这是萧伯纳《一个老革命英雄之死》里的一段对话：

> "我面前不就是工人阶级那位不折不挠的老朋友乔治·伯纳·萧么？你好，乔治！"
>
> ……那时候我并不老，对工人阶级的感觉也只是一心想把他们消灭，用通情达理的人民来取代他们。

这段话非常典型，一方面他很同情劳工，另一方面又想着如何用文化教育来使他们摆脱劳工的状态。萧伯纳有一个问题就是总是冷嘲热讽，挖苦话说得太多，也难免令人厌倦。你们看 237 页的最后一段引文：

> 伦敦的社会主义运动唱着艺术与文学爱好者的调子时……大家认为只需要把社会主义教给群众，就像是把良种播在气温适宜的处女地上，只需要等着种子自生自长就可以了。但是无产阶级这片土地，既不是处女地，气温也不是特别适宜……

意思是说，从劳工阶级、无产阶级这本土地上是生长不出文化和教养来的。接着他又说：

> 现实的情况是，被虐待的人民比被妥善对待的人坏：归根结底，这就是我们为什么不应该让任何人受到虐待的唯一有力的理由。……我们之所以应该拒绝将贫穷当作社会惯例来忍受，不是因为穷人是社会的中坚，而是因为"穷人终归是坏人"。

如果不断地制造穷人，就是不断地制造坏人，不断地制造败坏的社会秩序。这段话非常非常尖锐，所有人听了都会跳起来。当乡土社会、乡土共同体的纯朴逐渐消逝，我们实际上发现穷人陷入一个比较糟的状态，他的心态会变得非常极端，由于不断受到社会压迫、社会剥削，往往倾向铤而走险，用杀人放火的方式来伸张自我。

杀人似乎变成了伸张正义的唯一手段，是这样吗？这是一个社会应该有的态度吗？我觉得这是我们现在的社会一个十分严重的问题，需要大家认真地讨论和思考。

接下来威廉斯分析说，萧伯纳认为平民的本质是恶，但这种信念不能被歪曲来看，这种信念寓于萧伯纳一种根本的、更为深刻的感情之下，也就是接下来的这段引文，萧伯纳说：

> 在资本主义下，人类总的来说是可憎的。……富人和穷人一样可憎。就我来说，我恨穷人，巴不得他们消亡。我有点可怜富人，但也同样一心希望他们消亡。工人阶级、商业阶级、职业阶级、有产阶级、统治阶级，一个比一个可厌，他们没有权利活下去。如果我不知道他们不久就会死亡，而且没有必要让像他们那样的人来取代人民，我真的要绝望极了。

萧伯纳还是认为社会需要一种改造，所以他转向了费边主义。我们需要仔细地去想，在19世纪末，他为什么会有这样一个反应；而且我们一定不要忘了，萧伯纳本人是以同情、帮助劳工运动而著名，如果不是因为如此，他也不敢这么放肆地讲这段话，否则要被乱棍打死的。英国的社会主义传统非常广泛，费边主义的社会主义、基督教的社会主义，都是社会主义者。凡是比较优秀的、比较有良心的人物都是社会主义者，这是英国的一个特点。

萧伯纳既然对整个资本主义如此不耐烦，既然不相信革命，那就必须找另外一种可能性。239页：

> 萧伯纳始终都未能摆脱这种进退维谷的境地，但是有一段时间，尤其是80年代与90年代，他遵奉的是一种特殊的、以费边主义为顶峰的英国传统。

萧伯纳没有走莫里斯的路，他并不赞同把希望寄托于莫里斯意义上的那个工人运动，而是寄托于费边社会主义。“费边主义直接继承了穆勒的精神”，我们之前讲过，穆勒曾经批判边沁只知道外在改革，试图用文化来补充社会改革。这是萧伯纳个人与费边主义的关

系。韦布夫妇的改革是不考虑人的内心世界的，只是着力于社会改良、福利社会的逐渐引入。萧伯纳本人则更接近于穆勒，以文化来做补充；但是萧伯纳常常表现出一种灰心。240 页上他说：

> 这些热心人觉得，真理如此明确、冤屈如此难忍、幸福如此可信，他们一定能把全体工人——士兵、警察以及所有的人——召集在人类皆兄弟与人类应平等的旗帜下，从而一下子把正义推上她应坐的宝座。不幸的是，正如蓟草长不出葡萄，在 19 世纪文明孕育的人类中也招募不到这支光明的大军。

萧伯纳总是希望与绝望并存。

关于费边主义，威廉斯讲得并不多，因为像威廉斯这样的左翼并不认同费边社这种温和的改革。当然，实际情况是，在费边社的推动下，工党竟然成为一个执政党，这是非常罕见的一个特例。英国工党是一个明确的是工人阶级的党，党纲上写着社会主义的目标是国有企业，党纲的第四条第四章就是关于国有企业的，一直引起辩论，最后在布莱尔时代被取消。

顺便讲一下，我们现在把法国的执政党翻译成法国的社会党，其实它的名字叫法国社会主义党，只是因为我们原先的意识形态不承认他们的“社会主义”，所以把它变成了社会党。英国工党也是工人阶级政党，是社会主义政党，明确地以社会主义为宗旨，以国营企业为经济改造的中心，所有这些都长久不在我们的视野当中，以致我们把改革以后的选择变得非常狭隘。我们有必要重新以一种更广大的视野去看西方的社会主义，包括费边社会主义。

第五节“国家的批评者”其实讲的是基尔特社会主义，即行会社会主义。费边社会主义的一个特点是实际上继承了整个 19 世纪以来强调国家的这个传统。在 245 页上，威廉斯非常简短地谈了一下费边社的问题，他承认：

> 劳工运动的政治行动总的来说是在费边社的指导下进行的；在某些方面，我们如今是生活在一个韦布式的世界中。认为社会主义与国

家行动一致，这就是韦布费边主义的显著结果。

也就是以国家的力量来制约资本的力量。在1950年代，英国的国有性非常之高，一直到撒切尔夫人的保守主义革命。而且英国工党的这样一个传统在经济纲领上同时也为保守党所采纳。但是在世纪末的时候，作为另一种选择的行会纲领被提出。这个时候仍然是诉诸于以往的中世纪的乡土社会。在1990年，我曾经有两个月时间非常着迷于基尔特社会主义，当时对乡镇企业特别感兴趣，两个月后幻想破灭。乡镇企业似乎给我一个幻想，就是行会、地方更主动的精神会有一个更好的发展；但实际上，在一个大规模的市场经济中，唯有国家才有重新调整资本的可能性。乡镇企业最后完全消失，这其实是很值得研究的。

基尔特社会主义对于费边社的批评，使我们想起穆勒对于边沁功利主义的批评。你们看249页：

> 费边主义的纲领是"太多智力而太少人性，以至于永远抓不住现实的生活"，这种纲领的支持者的心理使他们寻求"一种外在秩序"，因为他们缺少"任何个人的组织原则"。

但是在行会社会主义里面，我们会马上发觉，它所讲的内心的东西，和19世纪强调的文化不同，它强调的是乡土社会共同体的朴素的人际关系。我们会在劳伦斯那一章中特别讲到这个问题。

下面我们进入全书的第三编"二十世纪的见解"。

第一章讨论的是D.H.劳伦斯。劳伦斯的小说在1980年代初是禁书，因为劳伦斯代表一个字：sex。当然这种禁止只是很短一段时间。威廉斯在这里特别强调，劳伦斯的中心问题并不是性本能，而是共同体本能。劳伦斯这一章特别体现了威廉斯本人的很多关切，这源于一个基本背景，即劳伦斯是一个矿工的儿子，威廉斯对劳伦斯有一种同情的理解。他说劳伦斯是一个矿工的儿子，而又如此才华出众，很容易被统治阶级赏识，因而也很容易被同化、被纳入那个阵营。劳伦斯最大的问题是如何能摆脱这种同化，我想在这当中，也表达了威廉斯

本人的一种感受，因为威廉斯也是这样的人，他的父亲是一名铁路信号工，而他也是才华出众，进入剑桥。如何能保持本阶级的东西而不被主流社会所同化，对他们这样的人来说是一个非常大的挑战。这样一种体会，其他出身于社会中上阶级的人是不会有的，他们似乎本身就属于那个中上阶级，只不过是有一个自然的反叛，有很多是赶时髦。

你们看263页最后几行：

> 出生于工业工人阶级的人只有靠艰苦的战斗，而且是在一个有利的阵线上战斗，才有可能逃过为工业主义效力的功能。劳伦斯在形成他的基本社会观点时，无法肯定自己能够逃过这样的劫难。他的天赋格外出众，这就使得这个问题格外复杂。

只有威廉斯这样体验极深的人才会有这样一些感觉，因为整个社会的人，不但在日常事务方面，而且在个人感觉上，都在不断调整自己以适应工业主义的纪律和秩序。他说劳伦斯不是这个过程的局外人，所以他对整个过程非常清楚。下面他引了劳伦斯的一段话：

> 在我那一代中，和我一起上学的孩子们，如今的矿工们，都被打倒了，被絮絮不休地鼓吹物质繁荣高于一切的寄宿学校、书籍、电影、传教士、整个国家与人类意识所打倒了。

虽然他们是矿工，但是已经完全被主流意识形态所同化，劳伦斯指出，要抵抗这些是多么困难。

在这之后，威廉斯转到了文化的另一个层面。他对劳伦斯有个批评，265页第二段：

> 劳伦斯太专注于如何摆脱工业制度，因而从未认真地触及如何改变工业制度的问题。

劳伦斯的倾向是个人如何不被这个主流所同化，这也是对劳伦斯产生很多误解的原因。266页，威廉斯说：

> 这种"共同体的本能"在他的思想中极为重要：他论证说，比性本能更深刻、更强大。……他摈弃的不是社会的要求，而是工业社会的要求。

这里面涉及一个问题，从前希望改变工业社会的那种追求，日

益变成采取一种个人逃离主义的路线，这个问题我们在奥韦尔这一章里会有更多的处理。威廉斯其实是在强调，劳伦斯和奥韦尔并不一样，劳伦斯只是否定资本主义社会，而不是否定社会本身；而到奥韦尔那里，任何社会都是丑恶的，任何社会必然是金钱制度，所以他是拒绝社会。

267 页这一大段内容需要大家特别注意，这里所表达的，是威廉斯这样一些工人阶级家庭出身的人，对工人阶级的理解，这是一种从个人生活经验出发的理解，而不是中上层阶级对劳工阶级的外在理解，不是把劳工阶级理想化。这一段非常令人感动：

> 劳伦斯具有生活在工人阶级家庭的丰富童年经验，他的积极命题大多由此产生。这种童年经验给予他的并不是宁静和安全，甚至连快乐也谈不上；但是它给予劳伦斯的比这一些都重要：即对亲密活跃的人际关系的感觉，这比其他东西都重要。这种感觉是一座小房子里的家庭生活所产生的积极结果；这种家庭生活中没有子女和父母分离的心愿，例如离家上学，把孩子交给佣人照顾，或者交给育婴堂或游戏室这类的分离。

接下去的几句话尤其显出其个人的体会之深，而且我们中国人对此也会有很深的体会，即过于密切的人际关系有它的负面：

> 通常对这种没有分离的生活的评论都强调其较为混乱扰人的因素：经常出现在大庭广众之前的吵架；发生危机时互曝隐私；衣食需求有小量盈余而导致的相互之间的怨恨。劳伦斯孩提时代并非没有受过这些苦。应该说，在这种生活中，受苦与舒适、共同的需求与共同的补救、公开的吵架与公开的言归于好，都是一个持续不断的生活的一部分，无论好坏，都造成一种整体性的互相依恋的感情。

我想这才是对日常生活体验之深的感觉，而这里面就有文化的另一层含义，即文化作为日常生活。工人阶级有非常亲密的人际关系，但这种亲密关系并非都是正面的。人类的生活不是一种理想化的只有正面、没有负面的东西，但也不是只有负面、没有正面的东西。人类本身就是欢乐和痛苦并存的，这才是对人类生活一种比较

实际的理解，而不是很多左翼思想家所想象的那种理想的、完美的生活。没有痛苦，哪来欢乐？整个这一段表现出威廉斯对生活的体会之深、对劳伦斯的体会之深。所以他接下来说道：

> 劳伦斯从这种经验中感受到同情的不断流动与回报，在他的作品中，这一向是根本的生活过程。他关于亲密的、自然的生活的观念就是在这个基础上形成的，而且从来无意把它理想化为对幸福的追求。这一切都是如此切身的体会，他从来不作任何的抽象化。此外还有一个重要的意义：工人阶级家庭是一个显著的、互相合作的经济单位，直接包含着权利和责任。

这也是威廉斯自己的体会，他强调的是，虽然大家都在追求物质，但并没有导致人际关系的彻底分离。

> 这一点，对于那些以等级制、分离性、含有付款代工因素的家庭为其社会模式的人来说，只能在抽象中理解。

那些中上层家庭出身的知识分子，他们本身就生活在一种分离的人际关系中，对工人阶级的生活往往是抽象地理解，因此也就往往将其理想化，一旦接触到那种“大吵大闹”，顿时感觉无法接受。

而劳伦斯的童年就生活在这样的家庭中，当他母亲去世的时候，当所有的这种亲密关系解体的时候，对劳伦斯来说就是整个世界的毁灭。他所熟悉的、眷恋的、认同的一种亲密的人际关系随着母亲的去世而开始分离。中国的很多家庭也有类似的情况，通常父亲是一个权威、一个纽带，一旦父亲去世，这种亲密关系就开始解体，当然也有仍然保持亲密关系的家庭。

下面讲到劳伦斯对于平等的理解。我们先看 273 页，在对劳伦斯的长篇引文之后，威廉斯说：

> 我认为这似乎是我们当代描述平等的最好文字。

即是说，威廉斯本人也认同劳伦斯对平等的理解。劳伦斯讲的是，平等或不平等的问题只是存在于物质经济关系当中，只有物质关系中的平等，个人才能的差异、文学素养的高低等等，都不是平

等的范畴，平等只涉及一个问题，即273页引文的最后两句：

> 只有我们之中的一人离开他自己完整的自我而进入物质的机械世界时，才发生比较。这时平等与不平等立即开始。

威廉斯对此似乎也是认同的，他说，一方面，并没有用个人才能的差异来否定物质平等，另一方面，也没有以平等的要求延伸到其他方面，比如对文化平等的要求等等。这个问题会越来越复杂。因为如果彻底平等的话，这个社会无法正常进行下去，你们的考试分数都会一致，也没有办法高考，这些都是不平等；但这个不平等之后又有个某种意义上的形式平等，大家的考题是一样的。后面会反反复复讲这个问题，即到底如何理解平等。但是恐怕大大忽视了文化不平等对于其他不平等所造成的可能性，包括心理上的自卑感的产生。文化可能会造成一种"势利眼"的东西，好像有文化就如何如何，形成非常虚伪的一套东西。所以文化这个东西极端复杂，我们既不能因为有这样一种势利眼的东西而否认文化本身的价值，似乎文化只能产生这样一种功能。

昨天下午我收到北大一位博士生写给我的信，非常强烈地批评我的通识教育，信写得非常好，很有道理，不过有点片面，实际上跟我今天讲的东西有点关系。这些问题确实非常复杂。我推动通识教育的四五年时间里，经常有朋友跟我讲，客观上对贫寒家庭子弟是不太公平的。这个问题的确很难解决，虽然在形式上是公平的，虽然我们强调进入大学后同样应该得到最好的教育，但是在强调经典阅读时，家庭背景比较好的城市子弟，和以往中学时代资源比较少的农村学生，两者确实存在一种不公平。但这些问题需要在实践中不断地去解决，并不能以此否定用教育提升人的可能性。这个问题我们下面还会讲到，关于平等，最大的问题会在文化的问题上。

274页上，威廉斯仍然是在强调，劳伦斯并不是主张个人逃离社会，他引了劳伦斯的一段话：

> 只有在有生机的家乡，而不是在漂泊与分离之中，人才是自由的。

> 只有在归属于一个活生生的、有机的、有信念的共同体，积极地实现某种尚未实现的、或许尚未被意识到的目的时，人才是自由的。

威廉斯一再强调的是——也是他本人所认同的——劳伦斯拒斥的只是现存的共同体，而不是社会。这个现存的资本主义共同体，完全破坏了亲密的人际关系，是不能接受的。但劳伦斯并不认为人类不可能有这样一个亲密的共同体，他自己曾经生活在这样一个亲密的共同体之中，他也没有放弃这样的希望。这一章实际上隐含着与全书最后奥韦尔一章的对照。

第三编的第二章讨论的是托尼，英国首席经济史家，而且为人仁厚，在英国的文化地位非常高。托尼是比较能被自由主义者所接受的，同时也被社会主义者、保守主义者所接受。他和以往的19世纪批评者有一点不同，对早期的启蒙运动，对最早主张经济改革的人，他是给予肯定的。你们看281页上的引文：

> 它是个人主义的，这并不是因为它把评价财富作为人类的主要目的，而是因为它有高度的人性尊严意识，并且希望人们能自由地去实现自我。

他对18世纪最早的经济改革者是持肯定态度的；但他马上又讲，继承这种遗产的19世纪个人主义则是处于另一种状态：

> 它似乎是在重复一个时代濒临死亡之际产生的词句，而且是不知不觉地这样做着。因为自从那些大师造出这几个词句以来，时代的大洪流已经改变了经济社会的面目，使这些词句只是徒有其名了。

即是说，当初具有解放性质的观念，没有经过批判就被带入新的社会，并把财富、金钱作为新社会的教条，以致把绝对的财产权和经济自由权变成整个社会组织、社会制度的唯一的、最高的价值，这和18世纪是非常不同的。你们看283页上的第一段引文：

> 它将工业看成是唯一的最重要的事情，并且把工业从人类兴趣与活动中应该占据的附属地位提高到作为判断一切其他兴趣与活动的标准的地位。

这与 18 世纪不同，18 世纪是努力恢复经济生活的应有地位，认为贵族以外的阶层同样拥有经济权利，而没有把经济活动视为整个社会的最高价值。但是 19 世纪的整个放任资本主义都走向了这个方面，而且他认为，现在的两党在这方面并没有什么区别。

所以托尼认为，这种贫富差距导致英国社会成为一个分裂的社会，导致英国没有一个共同文化，不同阶层的人不能共享、认同一个共同文化；而且，托尼的一个特点是，他认为一个共同文化的基础在于经济，而不是像阿诺德认为的在于文化教育，托尼认为在根本上是经济制度导致的不平等的问题。

你们看 289 页上，第一句话就是关于“平等与文化”的讨论。我们会发现，第一编是文化对资本主义的批判，这是保守主义和社会主义都比较能够接受的，而到第二编，一旦转到平等与文化的问题，左翼和保守主义的分歧就会越来越大。在这个地方，托尼本人是更偏向左翼的，你们看 289 页上的倒数第二段：

> 托尼关心的不是要维护文化以反对工业主义，而是要建立一个“共同文化”。对于建立共同文化，贝尔的反对意见具有代表性：文化取决于一种标准，而这种标准取决于少数有教养的人；一个有教养的少数派的存在，与对平等的追求是不能并存的，这是因为这种并存只能把大家都降低到一个平庸的水平。

这是非常强有力的一个批评，虽然在社会观念上非常难以接受，但在文化观念上是个不可否认的事实。托尼似乎并没有对这个问题做出回答，你们看 291 页上的第一段引文，托尼说：

> （富人）并不见得比人民群众更愿意在艺术、教育或精神事业方面大方地花钱。

这当然是一个事实，但是威廉斯评论说：

> 正如阿诺德那样，我们同样可以作个令人信服的观察，将命题倒过来问：平民是不是艺术这类活动的可能的守护者？我们可以说，对文化的辩论本身并不足以成为赞成经济不平等的理由，但是，要推崇

一个共同文化，只会说“你也一样”是不够的。

这是威廉斯的一个看法。接下来他说，托尼本身也陷入这个困境，下面一大段引文，托尼的基本意思是：一方面，没有严格的精确的学识和欣赏的标准，就不可能有真正优秀的东西；另一方面，文化如果只从本身吸取养料，而不从人类的共同生活中吸取营养，就会停止生长，即意味着生命终止。到后面我们会看到，这也成为艾略特非常根本的一个命题，实际上也是威廉斯的一个命题。

再看 292 页中间：

> （托尼）认识到一个文化必须成长与希望保全“现有的优秀标准”之间，存在着一个尚未解决的矛盾。

这个问题会越来越凸显，即在资本主义社会中，文化本身会逐渐被市场所败坏，但同时，也会被用作反过来论证其他不平等的根据。这两方面的问题都会暴露出来。

接下来的两章，威廉斯比较奇怪，他把艾略特放在前面，利维斯放在后面，实际上按照年代或者问题，都应该是利维斯在前面。

我在参考书单上列了利维斯的《伟大的传统》和艾略特的《关于文化定义的札记》。艾略特 1948 年获诺贝尔文学奖，是 1950 年代西方公认的文化界的领袖。他的诗歌是现代诗歌不可逾越的顶峰。不读他的《荒原》，几乎就是文盲，他的地位非常不一样。也就在他获得诺贝尔文学奖的同年，艾略特发表了威廉斯在本书中讨论的《关于文化定义的札记》，很小的一本书。艾略特是非常反资本主义、反现代的一个人，他的《荒原》——书名严格意义上应该译为“废土”——隐含的意思是，从前产生农业文明的这块土地，在资本主义社会变成了完全不结果实、不可能生长任何东西的废土。这是我们必须了解的中心意思。整个西方文化世界从 19 世纪以来，就有一个对工商资本主义文明进行坚决批判的传统，这一点是必须搞清楚的。而不是像我们这样，以为文化也是要去顺应市场、接受市场的标准，这就不会有真正的文化发展，而只可能有低俗的、庸俗的

文化。这是保守主义的一个重大的贡献，也是威廉斯这本书的贡献，去认真地讨论左翼的这个传统。而在后来的访谈当中，威廉斯非常清楚地讲到，他之所以想到写《文化与社会》这本书，是受到艾略特《关于文化定义的札记》这本书的影响，因为他完全能理解艾略特的关切，但他并不同意艾略特的很多看法，这就是保守主义和社会主义的差异所在。

在讲艾略特之前，我们先看一下利维斯。利维斯是威廉斯的老师，在整个英国文化史上只有两个人被称为doctor，一个当然是大名鼎鼎的约翰逊博士，第一本英文词典的编者；另外一个就是利维斯博士，可见利维斯在英国文化史上的地位不同一般，虽然他的作品现在也很少有人读。

在这一节里，我们会看到威廉斯对自己的恩师有高度的评价，但是也有不能认同的批评。简单地说，在利维斯这里，文化，原本包涵各个社会层面的活动的广大的文化，被完全窄化成了文学，尤其变成了对字词句的语言层面的把握，窄化，但是也更加精细。某种意义上，威廉斯之所以会做“关键词”，本身就是利维斯的传统，即通过某些特定的语词在历史文化脉络中的含义变迁，来把握整个文本，或一个文学传统，这本身就是利维斯的传统。

1930年利维斯出版了《大众的文明与少数人的文化》一书，文明与文化，蕴含了一个基本的张力和冲突。也就是我们之前讲到的费边社会主义、工党等等，所有的社会改革都只是针对人的外部需要、肉体感受，人的内心需要已不在所有的政府改革的关怀之中，导致少数人越来越专注于自己。但是我们要注意，威廉斯一再强调，利维斯始终是以一个社会关怀的立场来考虑这些问题的。

你们看325页下面的引文：

> 在任何时代，具有洞察力的艺术欣赏与文学欣赏依赖于极少数人：只有少数人才能够作不经提示的第一手评判。能以真正的个人的反应并认可这种第一手评判的人，虽然人数略多了些，但仍然是少数派。

即是说，文化是一个少数人的事情。326 页上的引文：

> 只有依靠这少数人，我们才有能力从过去人类经验的精华得到益处；他们保存了传统中最精巧和最容易毁灭的那些部分。

文化是非常脆弱的，如果没有人去维护就会死亡，就像我们中国文化，其实基本处于死亡状态，从前如此伟大、精细的中国文学传统，有多少人在致力于维护它，使之成为全民的基本教养呢？没有。

> 只有依赖他们，一个时代才会有安排更为美好的生活的固定标准，才能意识到这个价值胜于那个、这个方向不如那个方向可行、那个中心是在那里而不在这里。

只有当你对美好的东西、高尚的东西有一种向往和追求，你才会在社会层面上去追求一个比较美好、高尚的可能性，才能意识到价值的高低，不是由市场决定，不是卖得好才是价值高。这实际上是回到了最早柯尔律治所说的，文化是最高的人类上诉法庭，由文化来判断整个社会的方向是否真正符合人性的发展。

接下来几句话非常具有利维斯风格：

> 在他们的保存中……是语言，是随着时代而变化的习语，美好的生活以这些语言和习语为基础，没有这些语言和习语，精神的特性就会受到阻碍而变得不连贯。我所说的“文化”，指的就是对这样的一种语言的使用。

表面来看，文化越来越窄化为文学，窄化为对字词句的把握，这是文学新批评派的一个最基本的源泉。虽然新批评派以后被所谓结构主义、后结构主义等打倒，但是所有这些派别都继承了新批评派的 close reading，即细读文本，这是利维斯所建立的。后结构主义等等，对文本都是 close reading，只不过想读出什么东西、想读到什么程度，因应各人的意图而有所区别。细读文本是一贯的，直到今天依然如此，而这个传统正是利维斯的传统。

327 页第一段，对柯尔律治来说，所谓少数派并不限于文艺阶级，而是在各个领域、所有学问中的少数派，但是对利维斯来说：

少数派本质上是一个文学上的少数派，其功能是保持文学传统和最优秀的语言能力。……主张以文学上的少数派为“中心”的呼声是软弱无力的，这一点已越来越明显。

你们再看同一段里的下面几句话，威廉斯说：

我同意利维斯的观点，正如我同意柯尔律治、阿诺德和伯克的以及持这样观点的共同导师——如果一个社会赖以生存的只有它自己直接的、当代的经验，那么这个社会的确是个贫乏可怜的社会。

也就是说，一个社会如果不将它以往的文化传统、文学传统、艺术传统包纳进来，这样的社会是极为贫乏的。这就是我们今天的极为贫乏的社会。

但是，我们能汲取其他经验的道路是很多很多的，不仅仅是文学而已。如果我们要汲取记录下来的经验，不但可以借助丰富的文学资源，也可以借助历史、建筑、绘画、音乐、哲学、神学、政治理论和社会理论、物理和自然科学、人类学。

这个批评稍微有点勉强，但是涉及下面我们会讲的威廉斯与其他人的一个分歧，就是说，新的大众媒介，包括报纸、广播、电视等等，一方面可能造成庸俗的、低级的文化，另一方面，如果媒体掌握在正确的人手中，是否有可能成为传播优秀文化的载体？这是威廉斯以后的最重要的工作所在。正如《漫长革命》所表达的，他所期望的是这些新技术的发展本身是中性的，既可以用于传播庸俗文化，同时也可能使优秀文化的传播更为广泛、抵达更广大的人群，这是威廉斯本人以后的最重要的一个工作方向。

327 页最后一行，他说：

文学极其重要，因为文学既是正式的经验记录，而且每部作品都是文学以不同方式保存下来的共同语言的契合点。

这是文学的特点，所有其他记录，无论历史、传记、政治理论，都要用语言来记录，而语言的最精髓部分是由文学所保存的，这是文学之所以处于相当突出地位的原因。

> 承认文学作为所有这一切活动的主体，承认文学是作为保存这些活动并使这些活动进入我们的共同生活的方式的主体，这是一种可贵和适时的认识。但是，其中却永远存在着一个危险：这样的认识不但会成为一种抽象，而且在实际中可能会受到孤立。

下面这句话很要紧：

> 英语的确是所有教育中的一件中心大事，但英语显然不等于整个教育。

从前英国所谓的高级文化教育主要是在古典系——希腊语、拉丁语，到19世纪后期，英语是一个新的东西。我们常常把西方很多东西当作从古以来即是如此，总是照样模仿，而不去思考这个东西在西方社会中担当的是什么功能。我们已经讲过工人教育的问题，整个英国的上层阶级，包括知识阶层，包括腐败的统治阶层，为了自己的利益，都在考虑如何用文化来把工人阶级纳入自己的阶层。希腊文、拉丁文这些东西太过遥远，整个的中心在英国文学，以英国文学作为整个教育的中心，英语系成为中心的中心。英语系所扮演的作用，绝不是现在普普通通的一个科系，而是关系着英国整个文化、整个传统能否在社会中得到最大程度的普及和提高。英国的这个传统非常不同寻常。

英国的大众媒体在一定程度上达成了威廉斯的期望：BBC把莎士比亚所有的剧本都拍成了电视剧，明显是为课堂教育用的。英国文学中几乎所有的小说都被拍成了电影、电视剧，所有这些都极端地普及于英国社会。因为事实上，在绘画、音乐等领域，哪里有英国的地位？英国最值得骄傲的就是他们的文学，而且相对来说，文学比其他东西更容易为普通人所欣赏，从中小学开始耳熟能详，有高度的文化认同。这也是利维斯的地位何以如此之高的原因，英语系是核心的核心。当然我们也要强调，英语系同时也成为大英帝国推行殖民统治的最强有力的工具。香港从前的殖民地高官，大多出自港大的英语系。殖民地英语系扮演的是培养大英帝国殖民地统治者的角色，要求他们认同大英帝国，认同英国女皇。不是直接的、

政治上的认同，而是通过文化的、软实力的认同。所以从一个批判的角度来说，就是一个资产阶级文化霸权的高度传播率。英国的这个特点极为不寻常。英国女皇符合哪一条现代价值？符合哪一条普世价值？她不符合民主、不符合自由、不符合平等，她是特权，更不可思议的是，如此多纳税人用钱养着她，凭什么？要批判它非常容易；但是倒过来，你要看到另一方面，不要认为女皇对英国政体是可有可无的，女皇一崩溃，英国整个宪政制度就会分崩离析，因为英国的整个政治认同寄托在文化认同之上，而文化认同集中在女皇这个符号之上。现在的女皇 1952 年登基，这是西方史上极为重大的事情，社会学的意义极大。我的老师有篇最有名的文章是讲加冕的意义。“二战”之后大英帝国已经衰落，所以英国整个统治阶层用最大的投入去制造女皇登基这个事情，制造一个文化认同。

我给你们讲一个笑话，因为这个认同不仅是英国的事情，而是整个大英联邦所有殖民地的文化认同。我在美国的第一位室友是个新西兰人，他很得意地跟我说：我们新西兰人在女皇登基的那一天登上了珠穆朗玛峰，把女皇的相片、大英联邦的旗帜插在了珠穆朗玛峰上。这是女皇最为得意的一件礼物。大不列颠旗帜高扬在珠穆朗玛峰上，象征着他们大英帝国没有衰落。像这样一些东西是非常值得分析和思考的。

在人类文明史上有两个政治体制是高度的文化政治。第一个是我们中国的传统士大夫政治，英国是一个第二等的、比较接近但各方面都要比中国差一点的血统贵族的统治，而且它远远不如中国的士大夫政治发达。所以我们需要从另一个角度重新思考中国的传统政治制度，现在的全盘否定是根本错误的，动辄指责中国传统政治制度是“专制”是根本错误的，而且并不能简单地以我们今天的政治学、经济学这些一个方式去分析中国的传统政治、社会结构，必须以一个文化政治的观念去分析，因为中国传统的政治体制建立在文化之上，如果不抓住这一点，不可能理解中国的文化政治。我之

所以对英国感兴趣，是因为英国提供了一个很有意思的参照。

329页，实际上是威廉斯对他老师的一个辩护，即利维斯并不像一般人认为的那样只是把所有文化的东西窄化为文学：

> 利维斯与阿诺德不同，他面对的是20世纪报刊、广告、流行小说、电影、广播的发展，以及他以米特尔为象征的庸俗小市民的整个生活方式。……1930年的利维斯不但面对这一切，而且面对的是由于强大的机构产生了将他与其他人所珍视的思想与感觉方式打翻的威胁，面对这些机构所体现的思想与感觉方式。

工业主义已经不仅仅是机械、工厂，而且是文化工业，这种文化工业打着文化的旗号直接威胁到他所最珍视的文化遗产。所以他只有进一步退缩，把文化弄到商业机构很难触及的地方，就是把它精细化、专业化，其危险就是会越来越孤立。

威廉斯不断地在为他的老师辩护，335页第二段讲了利维斯毕生的主要成就：

> 他一方面全力鼓吹持锲而不舍的防御行动，另一方面在批评中致力阐述提倡可能的再创造。这是他毕生工作（虽然没有完成）的主要成就。他对流行报刊、广告、电影的批评已由其他人所接替，这种批评现在几乎已成为一种老调了。最为可贵的是，对于那些取代流行报刊、广告和电影的"更好的"报刊、"更好的"书籍，利维斯也继续进行批评。他超越一个防御性少数派的观念，在理论上积极致力于实际而普遍的社会经验。

在不断为老师辩护的同时，威廉斯也有一个批评，336页上有他对利维斯的一个总评，讲到有可能导致一个消极的倾向：

> 以一个有教养的少数派的观念与一个"反创造"的群众相抗衡，容易形成一种有害的高傲和怀疑主义。以一个完全有机的而且令人满意的过去与一个解体的而且令人不满的现在相抗衡，则可能导致忽视历史而产生否定真实的社会经验的趋势。

我们回过来再看333页，随着文化工业的出现，利维斯他们这

些人对于现代文明有种更深的厌恶感，所以导致了：

> 工业主义者或都市人所特有的怀旧——这是一种后来的中世纪主义……

这是威廉斯以后和霍伽特很不一样的地方，霍伽特的整个倾向是非常中世纪的，虽然他的中世纪不是贵族中世纪，而是乡土农民的中世纪。

> 是对一个“经过调整”的封建社会的留恋。如果对“有机共同体”有什么定论的话，那就是它一去不复返了。

到底什么时候开始消失的呢？有人说是 17 世纪，有人说是 18 世纪，有人说是 19 世纪，威廉斯说：

> （我要补充说明，因为我出生于乡村，生长于一个世代务农的家庭）它到 20 世纪 30 年代还存在着——或者说引文中所提到的那几个方面还存在着，诸如世袭的工艺、慢条斯理的传统言谈、工作与闲暇交替的持续不断。

这是威廉斯的个人体会，既不像有些人想象的那么美好，也不像有些人说的那么糟糕。后面有一句话非常重要：

> 在谈论所谓的有机社会时，如果将其赤贫、疾病、高死亡率、无知、受挫伤的智力等成分都排除在外，去制造一个人为的理想共同体，那将是愚蠢和危险的。

这个乡土共同体有其正面的地方，就是在劳伦斯那里讨论过的亲密的人际关系，也有其负面的东西，就是疾病、无知等等。威廉斯的看法越来越趋向两方面的平衡，这会成为他的结论里面比较主要的一点。

第五章“马克思主义与文化”，我稍微提一下 358 页到 359 页，这个看法在后记部分还会讲，威廉斯非常怀疑所谓资产阶级文化和社会主义文化这样一个提法。358 页上他首先在批评考德威尔对文学完全不懂，从未对一部作品有过细致的分析，完全是理论推演，他说考德威尔把 15 世纪以来的现代诗歌都描述为“资本主义诗歌”，威廉斯认为这是很不知所谓。

将过去300年英国人的生活、思想、想象简单地说成是"资产阶级"的，将现在的英国文化描述为"濒临死亡"的，这些都是用牺牲现实来成全公式。

359页第二段：

要是你已经习惯于认为，一个资产阶级社会单纯直接地产生一个资产阶级文化，那么，你就会想到，一个社会主义社会也同样会单纯而直接地产生一个社会主义文化。并且你会觉得有责任说出社会主义文化是什么样的文化。事实上，大多数有关未来的"社会主义文化"的推测都证明是一种"乌托邦式"的习惯，不能对它太当真。

这个问题我们到最后还会讲，他在后记里面着重讲的也是这个问题。

我们现在回过头来看艾略特这章，我觉得写得不是最好。威廉斯这本书写了十年左右，来回应艾略特的《关于文化定义的札记》。把这两个文本放在一起讨论，实际上可以讲半个学期。

艾略特实际上是在纠正我们刚讲的利维斯的特点，即把文化日益简化成文学，虽然艾略特本人是当时文学，特别是诗的顶峰，这是无人有争议的。他认为，一种高级文化如果不能植根于一个广大的社会土壤，这个文化是不可能有生命力的，也不可能真正得到发展的。

我们先来看，威廉斯对艾略特的重视点在什么地方。即是在于，艾略特对资本主义的批判是非常彻底的。威廉斯首先引用的是艾略特的《一个基督教社会的观念》这本书，你们看297页上的第一段引文，从中可以看出艾略特对于现代社会的一个批判：

利益动机膨胀成一种社会理想，对自然资源的利用与对自然资源的掠夺如何区分，对劳动力的利用与对劳动力的剥削如何区分，初级产品的生产者和商人之间不公正的利益增长如何区分，财政机器的错误导向、高利贷的不仁不义，以及一个商业化社会诸如此类的种种面貌，都必须放在基督教的原则上来审视。

这本书不是简单鼓吹基督教，他说他不是主张任何一个教义，当然后来他皈依了天主教，他本身是美国人，后来加入英国籍，因为他对美国不能忍受，认为美国完全是个资本主义机器，太庸俗。

> 我们正在意识到，除以私人利益之外，还有以破坏公众利益为基本原则的社会组织正在导致人性被漫无节制的工业主义扭曲变形，正在导致自然资源的枯竭，而且我们的物质进步中有一大部分是以我们的后代可能必须付出的惨痛代价来换取的。

这句话在今天仍然非常实用。这是艾略特对工业资本主义的一个批判，那时候的资本主义已经不是早期资本主义了，1950 年代的资本主义已经相当发达。下面这段话很有意思，他认为基督教世界比较适应的是农业社会，现在这样一个工业社会，实际上基督教是不太能适应的。所以威廉斯也公正地说，艾略特在这本书里不是要鼓吹某种教义，而是要表达西方社会总是声称自己是基督教社会，但这其实是一个虚伪的社会，因为它完全不是建立在基督教原则上，以利益膨胀为社会理想是完全不符合基督教原则的，这是他后来会皈依天主教的原因，因为天主教是建立在一个以往的乡土社会的基础之上的。

威廉斯之所以特别注重艾略特《关于文化定义的札记》，第一在于艾略特强调文化不能是简单的文学，而是“整个生活方式”，这是威廉斯所完全认同的。第二，301 页最后一段：

> 它努力区分“精英分子”与“阶级”，并且对“精英分子”的理论进行了入木三分的评判。

303 页，威廉斯引用了艾略特三种文化的含义：一种是个人的文化，也就是文学艺术意义上的文化；一种是团体或阶级文化，也就是阶层文化，贵族文化、资产阶级文化、劳工阶层文化等等；一种是整个社会文化的发展，就是以整体社会作为一个文化，整个社会是一种文化生活方式。艾略特最有名的说法是，睡觉的时候都体现了一种文化。绝大多数时候，文化是作为一种无意识状态存在于

大多数人心中，所谓少数的文学家、艺术家只是自觉地把潜意识中的文化用文字等形式表达出来。文化一定是整体性的，如果没有这样一个整体性的文化，少数人的高级文化是产生不出来的。这是艾略特一个非常强有力的结论。当然在这点上，威廉斯是非常同意的。

你们看 304 页上的引文，艾略特实际上是在强调两点：第一，不能以整体社会文化为名去否定团体和阶层的文化；也不能以团体和阶层的文化为名，去否定个人文化。这三种层次的文化各有不同功能；第二，也是更为重要的，个人的文化不能孤立于团体的文化，团体的文化也不能游离于整个社会的文化。所以威廉斯接下去讲，这样一个文化概念自然会排除“少数派文化”观念的极端形式。

艾略特在讲精英主义的时候，实际上一定程度上是在批评阿诺德，另一方面则是更为强烈地批判当时英国、美国非常流行的所谓精英主义的理论。这个批判稍微有一点复杂，我们曾经讲到，阿诺德认为文化既不寄存于贵族阶级，也不在于资产阶级或劳工阶级，而在于各个阶级中都有这样那样的一些人，能够超越本阶级的偏见，这一点就会成为精英主义的一种前驱。也就是说，这个精英主义似乎是脱离社会各个阶层而自我形成的，最有名的就是曼海姆，也就是后来的“知识分子定义”，知识分子是一个飘离性的东西，不依附于社会任何阶级，这是艾略特所坚决反对，也是威廉斯所坚决反对的。但是每个人所诉诸的阶层会不一样。艾略特认为：每一个精英都是附属于每一个阶层，否则就会变成游离分子，就会造成极大的分离性效果。一方面，精英不再是有共同文化基础的团体，有政治精英、文学精英、企业精英，各个行业都有精英，没有一个共同社会的东西。实际上艾略特在《关于文化定义的札记》里面就讲到，英国的一个特点是资产阶级并不是把自己看成最高，它本身极为向往一个更高的阶级，即贵族阶级，女皇、君主、贵族制在英国从未消失过，上议院本身就是贵族的团体，上层资产阶级以能够进入上议院为荣耀。每一个阶层的人都隶属于他的阶层，又向往更高的阶层。

305页这一段，实际上是在强调，每个阶层都有它自己的功能，即维护社会的全部文化中与他本阶层有关的那部分文化：

我们必须努力记住，在一个健康的社会中，这种对一个特定层次的文化的维持，不但对维持该层次的阶级有益，而且对整个社会也有益。意识到这种事实，我们就不会认为一个“比较高级”的阶级的文化对整个社会或大多数人是多余的东西，也不会以为这个阶级的文化是应该由其他所有的阶级来平等分享的东西。

这样一个等级制的东西是威廉斯所批评的。艾略特的特点是强调了少数精英文化和整体社会文化是有机联系在一起的，如果没有下层的潜意识为基础，上层的东西不可能发展，所以上层的，特别是专业的文学家、艺术家，只不过是专门化地、有意识地发展上层文化，这种发展一定是为整个社会所共享。威廉斯在批评艾略特的时候显得相当吃力。

下面我们要直接跳到威廉斯全书的结论部分。结论部分很长，今天没有太多的时间来讨论。奥韦尔这一章只能跳过了，你们自己去看，关键的问题是与劳伦斯对比起来看，奥韦尔不是不认同资本主义社会，而是不认同任何社会，他认为他自己最高明。最有意思的一段话是，369页最后一段：

奥韦尔的社会主义变成了一个流放原则，他要不计代价保证这原则不受侵犯。实际上，这种代价就是片面地放弃他自己的标准：他必须常常疯狂地咒骂，把别人赶走，避免同他们纠缠不清。他不是抨击社会主义——社会主义在他心里安然无恙，因为社会主义就是他——他抨击的是其他社会主义者，他们可能会把他卷入到他们中去。他抨击社会主义，是针对其原则的，所以在这个基础上，他终于将抨击的矛头集中到了共产主义。……对于放逐者来说，社会本身都是极权的，他无法把自己交付给任何社会，只能置身于局外。

371页：

在这种情况下，作家自己必须一分为二：一半卷入世界，一半逃

离世界。

这实际上也是我在1988年那篇文章当中所采取的一个立场，引用的也是这句话。

> 他无法相信世界上存在着个人的个体性可以获得社会承认的任何安定生活方式。

他实际上否认了任何共同体，我认为这是70年代以后西方左翼日益走向的一个方向。爱德华·萨义德的《东方学》非常重要，可以成为一个站得住的经典，以后的东西我并不太欣赏，尤其他那本有关知识分子的，他就是原则，他就是唯一的正确，每个知识分子都如此标榜。他既介入巴勒斯坦解放组织、又不能容忍巴勒斯坦解放组织，任何牵扯社会实际的东西都是他所不能容忍的，因为都是不纯粹的，这是可以想见的，一定包含着很多不能接受的东西。

这些都是奥韦尔原则的东西，威廉斯是不能认同的。威廉斯与以后的左派，这个分歧其实一直存在，因为他们这一代的社会主义者，即是威廉斯以后变成马克思主义者，仍然是希望自己深深扎根于英国劳工实际的事务中，所以他和工党政治总是还有某种关系。所以他说：

> 奥韦尔身上记录的是一个牺牲者的经验：他排斥了原子社会的后果，本身内部却深深地留存着原子生活独特的意识模式。在比较容易的层次上，把社会形容为一个骗局，就可以缓解这种紧张；一个人甚至可以参加骗局。

“知识分子”这个词是非常需要检讨的一个词。英国严格来说相当长时间是没有“知识分子”的，因为像阿诺德等人，他们同时也是公务员，参与到社会实际事务之中，而不是一个飘离于社会之外的人。这也是中国士大夫的特点。

下面进入结论部分。398页第二段，威廉斯说：

> 我想谈谈“工人阶级文化”这个概念，因为我认为这是当代的一个关键问题，而且是一个包含了会引起相当大误解的成文的问题。我已经指出，把新的传播手段所产生的大量东西描述为“工人阶级文

化”，这本身是不公平的，也是没有用处的。因为这些东西既不是专门为这个阶级而生产的东西，也谈不上是这个阶级自己生产的东西。……不能把“工人阶级文化”理解为现在存在的少量“无产阶级”的著作和艺术。这类作品的出现是有用的，……但是应该把它视为一种可贵的异议成分，并不应该把它视为一个文化。

这样一个好像和以往的文化传统没有关系的东西，威廉斯是反对的，而且他也不大同意诉诸于工业革命以前的乡土文化。

> 由于工业革命所造成的断层错误，英国传统的通俗文化如果不能说是已经被消灭，至少也已经是支离破碎、萎靡不振。

好像把少数民族的东西收集起来，就是找到了没有被现代社会所污染的东西，现在很多人都在做这种工作。

> 遗存下来的以及在新的条件下新制作出来的，数量极少，范围也很狭隘，这虽然值得尊重，但绝不能说是另一种可供选择的文化。

因为它实际上只不过是主流文化的一点调料，好像我们多么尊重多元文化，实际上那些都只是点缀而已。

399页：

> 一个文化的范围，似乎常常与一个语言的范围相对称，而不是与一个阶级的范围相对称。……把我们现有的文化描述为资产阶级文化，会在多方面引起误解。……他们会认为，标准取决于使一个文化专门属于这样一个阶级，因为这个阶级产生了这个文化，所以只有这个阶级才能理解这个文化。……

400页是他的关键点所在：

> 另一方面，那些以新兴阶级的代表自居的人，如果接受了“资产阶级文化”的命题，将会情不自禁地忽视人类共同的文化遗产。

因为他把所有这些文化遗产都当作“资产阶级文化”，可以抛弃、可以拒绝、可以颠覆。

> 使用一种共同语言的人也共同继承了一笔知识和文化传统的遗产，随着经验的每次改变，这笔遗产必然会不断地被重新评价。人为地制

造一个“工人阶级文化”以对立于这个共同的传统，纯属愚蠢之举。

这是他作为左翼最不寻常的一点，他非常反对后来的以工人阶级、或者以被压迫人民、或者以同性恋、或者以女性主义否定以往的文化，以往的都是男性中心产生的文化，女性要产生另外一种文化，这都是纯属愚蠢之举。

> 在一个工人阶级成为支配阶级的社会中，当然会产生新的评价和做出新的贡献，但是由于这笔遗产所具有的复杂性，产生新的评价和做出新的贡献的过程将会是极其复杂的，把这种复杂性削减为一个粗糙的图式，毫无益处可言。

接下来的一段，讲到共同语言的问题：

> 俄国社会的特点是少数的统治者把共同语言排斥了，而且排斥的程度相当重大。

俄国贵族、统治阶层讲的是法语。就像印度一样，统治阶层讲的是英语，但绝大多数印度人是不懂英文的，从前有统计说印度只有 2% 的人是讲英语的。

> 但是在英国社会从未出现过这样的分离，这是因为英语始终是英国社会的共同语言。

威廉斯强调一个共同文化的关键在于共同语言。而我们中国，本来有一个共同的语言作为共同文化的基础，现在却想要把大学变得全部英语化等等。文化的对应面不是阶级，而是语言，这是威廉斯所强调的，他实际上是强调重新评价被继承下来的传统。传统当然是在不同的阅读中被不断地重新解释，但是这种重新解释不应该从一个教条的、理论的、抽象的公式出发，而是要从自己本身的经验出发。

还有一点，因为艾略特已经讲，整个文化应该是一体性的；你们看 402 页到 403 页，威廉斯提出一个非常诚实的问题：

> 在某个阶级、因而共同语言的某种特殊用法占支配地位的社会中，一大部分文学由于包含了一批重要的共同经验，会被吸引到这个占支

配地位的语言模式。同时，一个民族文学（例如英国文学一直都是一个民族文学）在包含了这层关系的同时，也包含了整个文学与语言的整个成分。我们如果想了解一个具有选择性的传统的过程，我们要思考的就不单是文化的范围，而是变化不定的依附和相互作用的过程。

他总是有两面。402 页上他关于工人阶级的一个说法，我觉得不是十分可信。他说：

> 工人阶级不会因为拥有新产品就变成资产阶级。

我觉得工人阶级就是在向往上层阶级的东西，一旦变成有钱人，是否还会保持纯朴，我不知道。接下来的几句话，又是和劳伦斯呼应的：

> 对"纯朴的穷人"的敬意并不是一件新鲜事，但是，除非是作为一种不顾一切的合理化，否则在穷人当中是很难找到这种敬慕之情的。

403 页第二段，威廉斯在讲，工人阶级文化是什么样的文化：

> 如果把文化作为一批知识与想象的作品来思考，我们可以看到，随着教育的扩展，这种文化的分布日趋平均，同时新作品正在传播给比单一阶级更为广泛的公众。但是，文化又不只是一批知识与想象的作品而已；从本质上说，文化也是一整个生活方式。

他认为工人阶级的主要文化是生活方式，并不是说工人阶级创造了多少优秀作品。我觉得这是非常诚实的。他说：

> 资产阶级文化与工人阶级文化的首要区分应该是整个生活方式的区分。

我们再看 405 页：

> 工人阶级由于他的地位，自从工业革命以来还没有产生清楚地意识到的文化。它所产生的文化是集体的民主机构，诸如工会、合作化运动或政党，认识到这个文化是重要的。工人阶级文化，以其一直在经过的阶段而言，基本上是社会性的，而不是个人的。

所以他认为工人阶级的文化应该是一种人群中的紧密联系，是反对个人主义的、原子式生活的一种文化，这生活层面上的文化，而不是说工人阶级可以创造一个新的、不同的文化，他认为这是不

真实的。

所以威廉斯最后归结到一点，一方面是劳工阶层所创造的一种真实的人际关系，而不是一种原子式的互相分离的关系，所以工人运动、合作社运动、工会运动都是加强人与人之间关系、在一个共同理念基础上的人际关系；另一方面，这样一个人群如何继承以往的文化遗产，不能简单地将原先的文化当作资产阶级文化来摧毁、颠覆等。

威廉斯与艾略特的区分在于，他强调了工人阶级文化作为一种生活方式的重要性，作为一种劳工文化，下层阶级文化在人际关系的密切度上，在人与人关系的问题上，对于整体文化有重大的贡献，而这不是少数派的文学文化所能做到的，少数派的文学文化并不能改变实际生活中人与人之间的关系。

也因此，威廉斯以后的工作主要是在思考，大众媒介是否能够被用于传播比较好的作品，使之普及到更多群众身上；这也是他所谓“漫长革命”的基本出发点。

下编

大　学

从富强走向文雅*

这个题目可能有点不合时宜，现在金融海啸、就业困难，还谈什么文雅？对此可以给一个解释：香港有一个说法叫做“经济萧条、就业困难的时候，正是读书的好时候”。这个话是有道理的。香港现在金融的恐慌比内地大，如果就业很好的话，不需要读大学，就可以去找工作了。比如说澳门这几年开了几个很大的赌场，谁读书啊？中学毕业到赌场里面做个发牌员，就有一份很好的工作。大学四年毕业以后，还找不到比它更高的薪水。澳门的赌场开了以后，引起了一个很大的问题，就是代际之间的冲突。父母亲辛辛苦苦、勤勤恳恳、老老实实工作一辈子，本来希望他们的孩子好好读书。可是小孩中学一毕业就到赌场做发牌员，薪水比他老爹老妈还高，他薪水一高就看不起父母亲，消费方式也不一样。不妨想象一下，如果赌场一关门或者裁员，而这些人还年轻，假定说他没有工作了，而学校是有奖学金的，甚至还有生活费，那这不正是读书的好时候吗？所以说香港最近不少广告都说了这句话：“工作不好找的时候，是读书进修的好时候”，很会做广告。所以，提出“从富强走向文雅”这个问题，并不是要唱什么高调，要讲的是一个社会大众所想的问题。

已到走向文雅的时候

改革开放三十年，中国经济成就的巨大是无与伦比的。不管它

---

* 本文系根据 2009 年 4 月 11 日凤凰卫视播出的作者演讲记录稿整理而成。

有多少问题，总体人口去贫致富的速度，可能是人类史上所没有的。但是另一方面，这样一个现代化可以叫做“单一的现代化”，这个三十年，特别是1990年代以后，基本上只有经济一个层面，就是除了挣钱，我们所有人的关心只有经济，没有别的话语。如果只关心经济，谈的只是挣钱，这是一个比较低级的社会。即使经济发展非常之好，它并不能被人所敬重。

一个文明社会最重要的产品是什么？是人，是这个社会、这个文明所培养出来的人。是一个非常有素质、有气质、有教养的公民和人，还是一个脑满肠肥、毫无教养的、非常粗鲁的、腰缠万贯的人？答案并不复杂，不要说澳门，还有很多石油输出国，他们靠石油可以非常富有，但他们受人尊重吗？一个文明社会，特别是像中国这么大的一个国家，单纯的富裕并不能够受到人们的尊重，更不必说中国是一个有几千年文明的国家，因此我们需要对中国人提出一个更高的要求。中国崛起，这是必然要求文化的崛起，而并不仅仅是经济的崛起，因为单有经济的崛起并不足够。

众所周知，犹太人很能挣钱，但是犹太人相当长时间内在欧洲的形象，就像今天的一些石油输出国一样。莎士比亚写于16世纪末期的名剧《威尼斯商人》，大概表现了中世纪犹太人在西方人心目中的形象，有两个特点，一是他不信基督，二是他是个放高利贷的商人。而到18、19世纪以后，犹太人中涌现出大量科学家、艺术家、音乐家，人才辈出。举一个例子，研究西方思想史特别是艺术史的人，都知道西方有一个叫瓦堡学院，从前是在德国瓦堡，现在在英国伦敦。它在希特勒上台之后全部迁到英国，迁移过程非常惊心动魄，是非常成功的一次文化迁移。而瓦堡（Aby Warburg，1866—1929）本人就是一个犹太人的长子。犹太人家庭基本上是长子继承财产，老二、老三、老四做其他事情。瓦堡本人在中学的时候就不喜欢做生意，他和他弟弟做了一个交易。他说，我把家族继承权让给你，但是有一个条件，就是以后我要买多少书，就得买多少书，你

要无条件地支持——不管多贵的书，不管从哪儿运来。所以瓦堡学院最有名的就是瓦堡图书馆。我举这个例子就是想说，只有出了这样的人——不是以挣钱、做生意为最高的人生理想——这样的民族才会有意思、有创造力，才能够在其他创造性领域里受到人们尊重。我觉得人类有一种天性，面对一个伟大的艺术家、科学家、音乐家，我们都会肃然起敬，这个没有什么道理好讲。我觉得这是人之为人的一个根本规定所在，是人不同于动物之所在。

所以，今后我们需要考虑文雅的问题。此前的改革开放三十年，我们基本上没有太多的工夫想这个问题。1980 年代的文化讨论起到了一定的作用，但是刚刚开始焦点就转向了经济。1994 年左右，王晓明、张汝伦等上海学者曾经试图提出人文精神的问题，但是马上就被打掉了。这也很可以理解，人家就是认为你们发什么神经啊？摆什么高尚？我对其中一些提法确实也有一定保留，比如说知识分子的人文精神，我关心的不是知识分子的人文精神，而是整个民族的文化素养、文化素质，知识分子不要觉得自己了不起，“知识分子的人文精神”只是隐含了一种知识分子的自以为是，这个东西让人不舒服。

我基本认为，虽然经过三十年改革开放，现在富裕的程度已经相当可观，但我们现在的社会还相当粗鄙、粗野、粗鲁，还是一个不大有教养的社会。下一个三十年，我们应该提出文雅的问题。前三十年的过程是不可免的，不要太过求全责备，所以 1990 年代确实还不是谈文化的时候。但是现在可能是时候了，现在的富裕程度实际上超出了我们的想象。

最近一些经济学家朋友给我一个表格，我看了感觉很惊讶。这个表格是 2007 年中国各个省的 GDP 的数字和它相对应的国家，我们不少省份几乎都相当于一个欧洲中等发达国家。比方说，第一位是广东省，2007 年的 GDP 折合成美元是 4446 亿美元，相当于比利时，比利时在世界经济中的排名第 17 位。而且这些经济学家特

别提醒，这个实际上仍然低估了中国，因为它是根据美元的汇率来换算，如果根据实际购买力，中国还要高得多。第二位是台湾省，相当于瑞典，排名世界第19位。第三位是山东，排名相当于挪威，排名世界第23位。第四位是江苏，相当于奥地利，排名世界第25位。第五位是浙江省，相当于丹麦，排名世界第27位。前5位已经非常可观。

当然可以立即想到人家会反驳，这是GDP，并不是人均收入。对。但是，可以马上举出一个例子来，那就是香港。香港人均收入超过美国，香港是世界上极富的地区之一，当然香港的贫富差距也在全世界名列前茅。香港的公务员、官员、大学教授的薪水，都是全世界最高的，但是，香港在文化上和它的富裕程度完全不成比例。以往香港人自己说香港是文化沙漠。顺带说一下，有些学者不要太肉麻，老是肉麻地吹捧香港，说什么香港有一个饒宗颐，当然就是有文化了，这是拍马屁嘛。你要看他发挥了多大的文化影响，是不是造成了一个文化氛围，没有。这就是香港的问题所在。我并不愿意太苛刻地批评香港，香港确实有很多优点。但是，就文化而论文化，香港非常令人失望。

这里有一个很简单的指标，就是香港几乎没有读书人。它所有出版的严肃一点的学术著作不可能卖得动。香港的人均收入水平大大高于台湾，但是它的文化氛围远不如台湾。我曾在香港中文大学历史系做客座教授，感觉香港的学生越教越差，没有劲头再教下去。一个很大的原因是，以前我还没有在内地教书，最近两年在国内教了以后，就更不愿意在香港教了。内地的大学生非常好，他们的求知欲和已有的知识量都相当可观。但是要强调一点，内地的大学生相对于香港的大学生，素质一定是非常之高，但我们大学的制度远不如香港，香港的一般大学在制度建设方面都比我们要健全。不过，香港大的文化氛围很不理想。因为整个社会太过工商化，一切都是经济、经济、经济，就业、就业、就业。这使得学生的眼中没有那

么多关心，他们从来不听讲座，因为这个和他没有关系。

对中国文明基调的自信

所以现在大概有两方面的工作要做。一是大的文化氛围，这方面，实际上我反而比较乐观。要感谢孔夫子，感谢孔夫子留下的一个传统，中国人总体来说很尊重文化，而且对文化是有某种渴望的。我这些年来直接、间接地认识不少老板，他们自己都在埋头做生意，没有多少文化，但是他们非常希望自己的儿子、女儿得到很好的教育，而且并不是一定要他们做生意。家长觉得自己没有文化，但是希望孩子能成为一个有文化的人。在中国社会的这一代家庭中，这仍然是一个相当普遍的心态。这个本钱和资本，使得下一步的文化推动具备潜力。但是我也很担心，这个资本如果再不用的话，可能就会被消耗掉了。因为现在的这些家长可能还是比较传统的，如果年轻的一代人再做了父母，可能就没有这个东西了。香港的、美国的家长并没有这个传统，不觉得你一定要文化上如何如何。

最近这些年，大概能够感觉到某种文化升温。很多人对此非常有意见，认为这种现象是假的，很是乌烟瘴气。现在什么都拜，一会儿拜黄帝，一会儿拜孔子，一会儿拜老子，而且大家都在抢：黄帝是你们省的，还是我们省的。这里面的确有不足，但是还是不要太求全责备，拜比不拜好。也就是说，虽然乌烟瘴气，但是总得有个过程，说明对祭祀这个问题开始重视了。认为这是一个正面的、大家都享受的事，总比没有任何人关心要好得多。为什么有点乌烟瘴气呢？因为大家都不知道从前到底是怎样祭拜的。只有做起来才会知道，先有学者来考证，然后学者们说如何如何，才能一步步完善。如果都没有人关心，那就永远不可能起来。

实际上，“从富强走向文雅”这个问题，是我在看北京奥运会开幕式的时候，突然蹦到脑子里的。我非常推崇北京奥运的开幕式。虽然也听到一些批评，但是这些批评者都没文化。比方说，香港一

些小报的专栏作家阴阳怪气地说，怎么弄来弄去，中国就这么点东西。但这些批评马上就没有了，因为这些小报无非是看西方怎么说，等到西方都是一片赞叹声的时候，他们自然而然也就不出声了。

实际上，奥运开幕式所凸显出来的中心意境，就是那幅卷轴和它的慢慢展开，其他都比较次要。没有这个中心，所有的东西都是支离破碎的。这样一个中心，一下子凸显了中国文化中最高雅的层面，这是一个文人画的境界，一个士大夫文化的境界，这非常令人惊叹。只有在这样一个基本调子上，所有其他的东西才成立。抽掉这个东西，其他做得再花哨都留不下什么印象。所以我对后来的宣传非常不满——这也是我们文化不成熟的一个表现——说我们加进了很多中国元素。整个开幕式明明是一个中国文明基调，再加上很多其他元素，而不是说你有一个其他什么基调，加上了中国元素。西方人才会说这样的话，因为基调是西方的。“加进很多中国元素”是一种很不高明的说法，表明我们对自己的文明没有信心：我们不敢说这就是中国文明的基调，一个文明化的、高雅的东西凸显了出来。从某种意义上可以说，2008 年的奥运会开幕式对于西方的震撼恐怕要大于中国拿奖牌的数量，因为它突然展现了一个美轮美奂的中国。

但是，奥运会开幕式所凸显出来的东西，如何用一些制度性的、体制性的东西，让我们对高雅文化的追求、对民间文化的发扬可以同时得到贯彻？这个大的文化氛围的问题，可能才是我们真正要想的问题。现代社会到底是什么，其实我们没有多想。我们甚至常常没有意识到，中国现在已经进入一个非常复杂的现代社会。在现代社会中，大学应该扮演什么角色？媒体应该扮演什么角色？企业的责任在哪里？这些问题在 1990 年代以来都没有真正得到讨论，最近才刚开始。我们基本上把全部精神都花在经济、生产力、GDP 上。到“十一五”规划的时候，社会协调发展的问题开始提出来，下一步文化的问题大概会凸显出来。

大学是现代社会的文化看门人

文化有高低之分。我是在香港看的奥运会开幕式转播，在开幕式结束之后，电视台转播节目的画面有切转，在一个角落里突然出来一些演员，在那边又扭又唱，突然像吃了一只苍蝇一样难受。我并非是要攻击这些演员们，而是说，在这样一个场合下，简直是不能忍受到极点了，所谓“高低立判”。这样的安排极其不伦不类。这并非出于年长者的偏见，年轻人也同样会有这样的感觉。

在文化方面，我们需要区分三个层面的东西：一个是高雅文化，一个是大众文化，一个是民间文化。民间文化与大众文化的区别，是美国在 1950 年代以后、在几十年的论战中提出来的一个问题。大众文化基本上是现代媒体、现代市场制造出来的东西；民间文化则是自发的，不是为了市场效应，不是为了牟利，而是普通人所焕发出来的东西，是民间生命的一种象征。这个区别很重要，因为高雅文化的发展需要不断从民间文化汲取灵感。而现代社会的一个最大的文化危机是，无论高雅文化还是民间文化，都逐渐被大众文化所吸纳，都变成市场化、媒体化的东西了。现代网络和视频发展以后，民间文化可以有更好的发展。因为原先民间文化有一个麻烦，即不易传播，因为它通常是地方性的，外界不大知道，而通过视频就可以看到中国人的日常生活，看到民间所散发的蓬勃生命力。什么是大众文化？“超女”。超女的大规模化制作是一个非常恶劣的现象，它是大众传媒和市场机制所催生出来的一个东西。这种东西会摧毁其他文化。

我们必须认识到现代社会一些主要的体制机制到底会发挥什么作用。大学所扮演的角色是任何地方都无法取代的。我强调大学高于媒体，为什么呢？现代大众媒体天然具有媚俗的特点，因为它是商业机制的一部分，是整个牟利机制的一部分，必然会媚俗。但是，大学不可以媚俗，而媒体水平的高低可以说取决于大学水平的高低。

媒体的人比如节目制作人、主持人当然都是大学培养的。党政干部也是从大学培养出来的。因此，谈大的文化氛围的时候，我们必须确定这样几点：大学高于媒体，大学在现代社会扮演着文化看门人的角色。现代媒体扮演不了也不可能扮演这个角色。媒体一旦扮演这个角色，就必然会把文化庸俗化、低级趣味化。

我们需要重新来认识这些区别，尤其要重新强调现代大学到底是什么。

我认为，美国的大学非常成功，从某种意义上来说，它们可以说是现代社会的一个奇迹。现代社会是一个高度功利、商业化市场运作的社会，它要解决的一个中心问题是，如何让大学在一个高度商业化的社会中，不是如此地功利化，不是如此地商业化，不是如此被市场所影响？如果不解决这个问题，大学就不成其为大学，人们进大学就不是来读书，不是来思考，而是来挣钱的。美国顶尖大学的最高价值不是金钱，仍然是对真善美的追求，而这必须要有一系列的制度来确保大学学生能够尽可能地在大学期间，特别是本科期间，隔离于商业社会。我们必须注意到，美国大学中最挣钱的学院，特别是商学院和法学院都是研究生院，必须在本科毕业以后才能够报考。这样就比较好地保证了大学本科阶段基本上是一个安静的读书的阶段，而且最早的时候是不分专业的。

我们现在的情况则是，进了管理学院就觉得很牛，看不起文史哲，而文史哲又觉得灰溜溜的，这样的大学怎么能办得好？不应该把钱和挣钱作为大学最高的价值和象征。大学必须确认大学的最高价值象征是什么，绝不是金钱。没有一个顶尖大学，没有一所真正的一流大学，会把钱作为它的最高价值。这不是和谁过不去，也不是和媒体过不去，不是和商学院和法学院过不去。所有的东西本来就应当放在它们各自适当的位置上。不是说商学院、法学院不重要，而是说应该怎样办？前些年因为中国大规模地发展市场经济，急需经济和法律人力，所以商学院、法学院大规模地、不顾质量地办，

这是很自然的事情，是可以理解的。但是这不应该长久下去。如果长久下去的话，我们这个国家就只有铜钱臭，没有文化气，而这不是我们可以接受和容忍的目标。

因此我觉得从下一个三十年开始，我们需要有一系列的考虑，即如何使我们国家的现代化，不仅仅是经济上的富裕和军力上的强大，而且我们的人民应当是受过高度教育的、有高度教养的人民，这样才能对得起我们中华民族，对得起我们作为礼仪之邦的伟大传统。

全球化时代的中国大学通识教育*

主持人张旭东教授：首先欢迎大家这么冷的天来听讲座，我想这一方面是说明了甘阳的影响力，我今天就不介绍甘阳的履历了，凡是关心中国的文化、教育、思想在过去二十五年到三十年的发展变化的人，没有人不知道甘阳的名字，没有人不知道甘阳的影响，没有人不知道他提出的问题及引起的争议，这是整个中国当代思想史的一部分。近些年来，其实时间也不短了，甘阳的注意力明显转向大学理念、大学教育、大学改革，核心的问题就是通识教育。我今天非常高兴我们北京大学批评理论中心和北京大学教务部一起请来了甘阳到北大演讲，他演讲的题目是“全球化时代的中国大学通识教育”。我先简单地介绍一下背景，我们今年夏天就和中国文化论坛，在北大举办了全国第四届通识教育暑期班，也是有这么多人，搞了一个星期，好几位北大的教授包括人大的刘小枫教授，我们一起组织了好几次通识教育经典阅读的研讨班和教学示范，非常成功，这对北大通识教育理念的探索、教学改革实验都有非常大的推动作用。甘阳今天来一方面是给我们带来这次演讲，另一方面也和北大的各个部门的很多同事进行了交流，希望他今后能经常来，希望北京大学在本科教育大学理念的讨论和探索方面能和甘阳主持的中山大学博雅学院有进一步的合作和交流。我最后再讲几句关于北京大

---

* 本文是作者 2010 年 12 月 17 日在北京大学的演讲记录，由北京大学批评理论中心根据录音整理。

学批评理论中心，可能今天来的同学很多并不知道这个机构，这是今年年初正式批准成立的新的机构，是一个比较高端的研究平台。我们主要做的几件事是，推动与国内的兄弟院校和国外的大学的研究机构在人文学领域的交流合作，一方面立足北大，探索和实验批评性的、分析性的、创造性的思维和讨论，第三方面是暑期班成功举办以后的发展，协助北大的有关部门探索发展本科教育实验，最核心的是通识教育和经典阅读。这几个观念是和中国大学的理念套在一起，我觉得过去几年里甘阳是推动最用力、用力最勤、想得最深的一位，这绝不是客套话，像我们做的这几件事很多都是来自甘阳的推动和启发。今年暑期班做的事实际上都是按照甘阳的思路做下来的，所以北大的各级领导看了以后都非常高兴，因为北大在校级层面一直想推动这样的改革，学术界的各位学者在各自的学术领域也在做这样的工作，上下合力不谋而合做同一件事，我觉得这是非常难得的一个局面。其他的话不再多说，今天请甘阳演讲一个钟头到一个半钟头，如果可以早一点的话早点结束，因为甘阳还没来得及吃晚饭，我们也要给他一个休息的机会。好，请大家跟我一起请甘阳演讲。

谢谢张旭东教授，谢谢各位老师和同学。在座的有些朋友大概知道我最近几年几乎在做一件事情，就是中国大学的通识教育，我自己觉得大概这个事情比其他什么事情都重要。但是我这几年关于通识教育只讲操作不讲理念，今天回北大我想稍微不同一下，我会讲一些理念方面的问题，所以我今天演讲的题目和在其他大学演讲的题目也稍稍不同。我在其他大学基本就是简单地讲中国大学的通识教育，但我今天的题目叫“全球化时代的中国大学通识教育”。我觉得这个理念的问题，唯一的理念问题，我下面会讲大多时候我们讨论的通识教育的时候，我对理念问题没有多大兴趣，我认为这是一个伪命题。但是我想今天讲的“全球化时代的中国大学通识教育”

可以分为两个问题，第一问题是前面一部分即“全球化时代的中国大学”，这个首先是中国大学总体面临的问题，通识教育是全球化时代中国大学面临问题的一部分。今天所谓理念问题——我想对这个讲一讲——就是“全球化时代”对中国大学到底意味着什么？特别对像我们北大这样的大学意味着什么？

全球化时代

全球化时代当然是各国都面临的问题，但各个国家的情况是不一样的，小国和大国是很不一样的，有文化传统的国家和没文化传统的国家很不一样，所以中国的情况非常非常特别。首先一点，比方说我们都知道从中央领导到大学领导到教授，都希望把中国大学建成世界一流大学，北大清华当然是首选，我想这没有异议。我们都希望北大清华能成为世界一流大学，问题是怎么成为世界一流大学？根据什么标准成为世界一流大学？这个问题一提出来我们就会发现，标准非常地含糊而且非常地多变。我现在先举一个例子，2006 年英国《泰晤士报》第一次发布世界大学排名榜，当年北大全球排名第 16 位，香港大学——我那时候还在香港大学，也一直在香港大学——应该是在第 50 名以外，具体记不清楚了，好像是第 69。然后第二年 2007 年，《泰晤士报》发布排名榜，北大第 15 位又进了一位，香港大学进了十位，好像是第 69 到 59（或者第 59 到 49）。我印象很清楚，港大校长给我们全体师生发通知，我竟然嘲笑说，我说你们港大不如北大吧，差那么多！人家说你北大出来的人有母校情结，但我实际上真的认为北大当然比港大好，我不知道你们是怎么想，当然我说的北大是我在的那个时候的北大、80 年代的北大。（全场笑）现在我也不知道怎么说，我从来毫无疑问地认为北大比港大、台大好，这有什么可比的呢？什么新加坡大学……但是这两年你们注意到没有，同样的发布机构，香港大学亚洲第一，新加坡大学第二，东京大学都排在后面，你们想北大是多少位？我都不知道，反正很后面。你们有没有想过，这

不是非常简单地说明评价标准极大的随意性吗？一个大学要建成和发展是需要很多年头的，怎么可能在短短的四五年间，一个在第15位一个在——我们说前面一点——第45位，过了短短四五年，一个跑到前十位，一个排到——北大今年排到多少？你们北大学生应该知道，我不知道，反正前面都找不到。我们现在先不说北大，因为我们中国人有一个毛病，我们中国人就认为自己太不行了，好像北大的学生也认为北大很差。我们就说东京大学，很简单地说，香港大学、新加坡大学怎么可能比东京大学好呢？我认为是不可能的，从学术积累、各方面研究、我们周围学者的印象，不要说诺贝尔奖获得者哪怕是世俗标准都算上，我觉得都不可能。我的一个猜想就是评价标准变了，之所以香港大学和新加坡大学排在亚洲第一第二排，在东京大学前面，唯一的理由是香港大学和新加坡大学是讲英语的大学，而东京大学是讲日语的大学。也就是说这两年的评价标准是国际化的程度，这个国际化的程度是一个非常麻烦的问题，因为它隐含着一个英语的问题。

国际化首先的一点，比如我们国内的大学包括北大都有一个很麻烦的问题，国内大学做学生交换很麻烦，因为有语言交流问题。学生交换通常是两个学校签订协议，理论上应该你这里学生出去他那边学生过来，可中国的情况都是有去无来，来的人少而去的人多。这个情况时间长了以后双方学校就会把名额往下砍，比如——因为我家现在还在香港，他们说港大和港中大与大陆的交换名额都在往下砍，因为香港的大学的学生不愿意到大陆来。也就说交换很难，台湾大学交换也很难，但那是另外一个问题，因为他们到目前为止没有官方承认中国大学的学分。但首先来说国际化的程度是英语，这里有一个问题，就是英语假定成为评价一流大学的标准，那么北大就面临极为严重的问题，是不是我们北大也应该和港大一样变成一个全英语大学？是不是可取、是不是可以、是不是可行？都是问题。我个人认为是不可取也不可行的。香港这个小地方，有八

家大学，我老实说除了港大学生英语水平还不错以外——它是原先唯一的一家真正的全英语教学大学，连香港中文大学学生英语水平比港大都差很多。全英语教学实际上是很困难的，学生老师都听不懂，香港理工、香港城市、岭南大学等其他大学的学生英语水平实际都是很差。但在这样的条件下，所有的大学都强制地往英语转，会发生什么问题呢？老师用英语讲，学生就求老师，“广东话啦广东话啦，听不懂嘛听不懂嘛！”（全场笑）老教授面临一个问题，就算我用广东话讲，考试怎么办？考试的试卷必须用英语，怎么办？我这里只是举一个例子，我觉得全球化时代带来的一个问题就是，一个非英语的大学面临着一个非常严峻的挑战包括我刚才讲的学生交流的问题，其实国际交流问题也是欧洲一些非英语国家面临的很头痛的问题。

我只是先把这个问题提出来，因为实际问题是：评价标准到底是什么？谁定的标准？中国人有没有权力自己定标准？中国人怎么想问题？中国人怎么在全球化时代想自己的问题？我觉得下面一定会发生问题，如果我们不是考虑自己的处境而是一味迎合外在的标准的话，我们的大学可能会越办越糟糕。老老实实说我在港大工作这么多年，我从来不认为港大是一个非常好的学校，更不要说一流大学了。不是说他们对我很好，我不应该在这里说他们的坏话，我只是很客观地说。为什么我说北大毫无疑问地比港大好？因为我在港大感觉不到任何一点思维学术氛围。香港的学生来听课完全没有任何好奇心，假定我今天在香港大学讲着个题目，没有任何人会来，来的也全是老师，没有学生。我每年在港大办讲座，从来没有一个学生来过，（全场笑）我们请的老师都是很有水平，包括大家知道的研究日本的第一流的人，比如我们请 A，够有名的吧，哈佛大学有名的教授，而且是政府请的而不是大学请的，非常高的规格，但稀稀拉拉前前后后到了十一个人，而且是不同时间进来的。（全场笑）讲座怎么办很吃力，都没有人来听，好像对客人不尊重，让他误以为自己这么差，所以没

人来。他不知道所有人来都这样，只有一类人来是受欢迎的，有绯闻的演员——注意一定要有绯闻，没绯闻的演员没多大兴趣。（全场笑）我觉得这是我对香港的大学总体认识，它们不可能成为一流的大学，整个校园没有一种知性的curiosity，很简单，所有求知欲都取决于人的好奇心，中国学生最好的一点是有好奇心有求知欲，我觉得这是中国大学最大的一个优势。所以我在想这个问题——大概因为我在香港大学工作的原因，感受比较强，对港大成为亚洲第一大学我是非常笑话它的，当然港大校长不高兴，我觉得非常名不副实的。这些话我当然只在北大校园里说说，我也不希望说出去，好像我对他们有什么偏见一样，不是偏见，我觉得很客观的从我一个读书人的角度介入来讲，那个地方没有读书的氛围也不是读书的地方，虽然有一些学者都不错。

这是我要讲的第一个问题即评价标准的问题。另外还有一点，全球化时代给定的英语占主导地位标准，可能对中国大学努力争取办成世界一流大学造成非常大的障碍和困难。这个问题是胡适先生一百多年前就非常敏锐地洞察到了，胡适到美国留学没有多久就写了一篇非常重要的文章，我曾经一再引用，叫《非留学篇》，非就是否定的意思。胡适发现一个问题，他那一代中国人当然是立足希望中国能在思想学术文化都能达到很高的一个水准，但他发现：按照现在的情况，同样一流的人才，中国人做不过他们，为什么？假定两个人的智商完全一样，一个中国人一个美国人，两个人都是一流人才，搞到最后中国人一定搞不过美国人，为什么？中国人要花一半的时间去搞英语。人的时间、精力是有限的，在同等很好的智商的条件下，每一分钟、每一点精力都非常重要，你花时间精力在其他的事情上，大家得分都是在同一个课题上，这个时候的比拼完全是时间精力的比拼。胡适说，你看我们从小学开始学英文，要搞多少时间？这样注定是中国一流的人才到了美国成了二流人才，他要花那么多的时间——你们算算自己花了多少时间学英语，从小学学起，现在在北大还要花很多时

间。我告诉你们，你们现在出去留学，现在学的英语还都没用，还要再上英文写作课，学英文的时间有得你花。我觉得胡适作为他那一代学术领袖，敏锐地感到了中国的学生发展、大学发展问题，胡适在《非留学篇》提出了一个非常重要的问题，我把它变为日常语言就是，中国大学要变成世界一流大学最终是要终止留学，也就是中国人不需要用那么多的时间去花在英语上，中国大学才有可能成为世界一流大学。

我们再提一个问题，什么是一流大学？假定今天北京大学的教授都是美国大学的博士学位，这样的话北京大学是一流的还是二流的？注定是二流的！就像香港大学所有的教授员工当然都是拿英语的博士，所以注定它是二流的大学，因为你自己培养不出这样的人才。假定北京大学以后所有的 faculty（教员）都只能是英美大学的博士学位，那北京大学注定只能是二流甚至三流的大学，因为你培养不出这样的人才，你培养不出你需要的人才。真正一流大学是你北大培养出来的博士，不但北大自己抢着要，牛津剑桥哈佛都抢着要，这才叫一流大学。我不是反对引进外部人才，目前这个阶段很需要，我认为要办世界一流的大学要重新思考胡适提出的问题。这些问题在胡适那一代所有人来说，都不用讨论的，当然是要终止留学，他们一代人都想的是中国大学要有一流的学术的问题，而胡适提出的观点是毫无争议的，所有人都同意。陈寅恪在清华大学建校二十周年的时候有一篇很短但很重要的文章，谈中国各个领域的学科状况，也是谈这个问题。一直到 1947 年胡适当北大校长的时候提出中国大学发展十年规划，想的都是这个问题。但我 2003 年重提胡适的论点，大家却认为我在发神经。本来这个问题那时候是不言而喻的，尤其是北大的学生老师当然要这样想问题，要不然还怎么叫北大？北大就老老实实教出一个二等公民来，要求留留学，然后年复一年的，那北大不就真是留英美预备学校了？怎么可能成为世界一流大学？不可能。在心态上中国建设世界一流大学就要有一个

目标，这个目标可能需要一些年头，但目标一定要清晰，只有这样才有可能建设世界一流大学。而且中国作为人口这么多、历史这么悠久、自身文化积累这么深厚的国家是有可能的，港大、新加坡大学没有必要提这样的目标，它们最经济的办法是把人都送出去。我跟香港的大学提建议，香港的八家大学都没必要办，把学生送出去就完了，办大学非常花费，很花钱的，培养的目标就是送出去，还办什么大学？不如把钱都发给居民，让每一个小孩都有钱出去留学不就完了么？（全场笑）这不是很简单嘛，而且一劳永逸，没有必要办大学。从经济学的原理来说，这一定是最经济的办法。要解决就业的话，办职业高中、职业教育就可以了。还有澳门，办什么大学？没有必要办。这是我想提出的问题，建设世界一流大学如果目标不是这样明确的话，很多问题我们不知道到底要做什么。

我再强调一点，我现在提胡适的终止留学观点，不是说要禁止留学，留学永远随意，大家根据自己的兴趣。胡适说终止留学并不是说北大培养不出自己的人，中国大学培养不出自己的人，他说主要的完全可以自己培养，其他各方面，比如学法语需要到法国去，学艺术需要到意大利去，这当然完全是应该留学的，但是一定要摆脱教育、学术、大学体制的殖民地心态，否则不可能成为一流大学。我不认为香港大学是一流大学，它不能做原创性的问题，第一流的人才是打破现在流行的说法提出新的说法，而不是在给定的潮流和变体下做文章，这才叫一流人才，二流人才都是跟着人家做。北大确实是应该培养一流人才，北大应该有这个条件，但现在有没有这个心气我不知道。我 2003 年到 2005 年提这些问题的时候很多人都认为我发神经，真不知道到底谁发神经？（全场笑）这个我认为是涉及全球化时代中国大学理念真正要想的问题，中国大学包括北大在内，很多交换的问题常常是都为了交换的学生好，把国外回来的最好的年轻的老师派去给外国的学生教课，我认为这种做法都是值得商榷的，因为这是资源的浪费，他那边来的并不是正儿八经的好

学生，很多事是硕士学位水平的。我觉得交换长远来说是大家都在一起上课，而不是把最好的老师因为他能讲英文就拿出来让他给这些人教课，这必然消耗他的时间精力，就不能好好地给北大学生上课。北大最好的老师应该是给北大自己人上课，外来交换的人应该跟进来听，就是用英文讲也应该先讲给北大自己的学生听，否则资源配置都是不合理的。我认为这些都是全球化时代中国面临的非常实际的问题，包括如何配置自己的资源，国际交流是非常必要的是需要做的，但怎么做一定要优先考虑北大的学生，但中国大学任何东西都是为他们设计的，他们是最大的受益者，不应该拿出很多资源精力去应付那个问题。我觉得很多大学都有这个问题，实际解决的办法是很简单的，中国学生上英文课是没有问题的，像北大、清华、中大的学生上英文课根本没问题，大家就一起上，没有必要单独开课，而且一旦单独开课，他又认为这是人为地把他们与中国人民隔离开，缺乏学生之间的接触。

美国大学的通识教育

这是我讲的整体上中国大学面临全球化时代的问题，问题实际很多，但由于时间问题我先不讲其他问题，就只先讲全球化时代中国大学的通识教育。全球化带来的另外一个问题是，各国都处在一个全球平面的竞争上，每一方往往是好像无法考虑自己的实际情况而一味迎合外在的普遍性的标准，而造成一系列的问题，在通识教育上有一个非常简单的问题。我们中国所有的大学包括北大在内，我们借鉴参考模式毫无疑问是美国大学，我认为这是绝对正确没有问题的。全世界只有一个通识教育成功的地方，就是美国，香港、台湾都不成功，我下面会讲操作层面的问题，从操作上我们就能马上看到什么是成功什么是不成功。但问题是你参考美国大学，参考的是哪个时代的标准？哈佛大学 2009 年公布了新的通识教育方案，是不是这就是北大应该参考的方案？绝对不能，老实说这个方案一

无可取，毫无价值，包括把80年代的方案都抄来用，其实都没有什么高明的。我们中国大学确实要想的是，到底什么是美国大学通识教育的精华所在？我们要学美国大学真正好的东西，而不是外在皮毛的东西。我觉得非常重要的方法是看它一百年的历史，看美国的通识教育从1920年到现在一百多年的完整历史。哈佛大学校长经常对其他访问哈佛大学的校长们说，你们绝对不能摹仿哈佛，因为哈佛每一个新的方案都是在纠正哈佛原先的错误，你如果不了解哈佛上一个方案是怎么做的而单纯摹仿抄袭它现在的方案是毫无意义的，因为你根本不知道它针对的问题何在，它每一个方案都是在根据自己的情况做调整。我们的问题是，我们的主要参考标准应该是什么？我觉得一定要把美国的通识教育作为一个历史阶段来考察。比如说哈佛2009年的方案是毫无可取的，而且在哈佛内部被批评得一塌糊涂，虽然他们讨论得很认真，从2002、2003年左右开始，讨论了5年左右到2007年拿出了一个基本方案，基本方案拿出以后就被教授批得一塌糊涂，所以2007年不敢执行，一直到2009年做了一些调整才开始实行。

我觉得美国的通识教育和中国的通识教育很有关系，美国的通识教育基本上有两个大的阶段。第一个阶段是从1920年哥伦比亚大学开始到1930年代的芝加哥大学，一个最大的辩论是1930到40年代哈钦斯（Hutchins）当政的时候一个非常大的全美性的辩论，然后到1945年“二战”结束以后哈佛大学发表所谓哈佛红皮书——《自由社会的通识教育》。这个标志着美国大学在现代的条件下重新建立通识教育最完整的努力，应该首先考虑这个问题。然后是1987年以斯坦福大学的通识教育改革——那场改革成为全美当时最大的政治风暴——为标志，又有一个新的发展阶段。比较简单来讲，1920年代到1945年哈佛大学红皮书——这个红皮书北大出版社马上要出版，这两天一直催我写序，这本书出来我推荐大家去看——我觉得要真正了解美国的通识教育，要看哥伦比亚大学的报告或者芝加哥

大学校长 Hutchins 在 1937 年的《高等教育在美国》(*High Education in America*)，再加上哈佛大学 1945 年的报告，这对中国大学最有参考意义。从早期来说，可以看出为什么通识教育会重新成为美国大学的一个重要部分，过程非常明显。原来是非学术体制的、完全 college 性质的——哈佛大学 19 世纪严格来说不是大学，就相当于我们的团校，就是培养波士顿地区的 local leaders，这是他的目标，定位非常明确，当然它的教育方案是非常的古典剑桥牛津教育，学希腊文拉丁文这些东西。因此美国大学到 19 世纪后期的一个中心问题是转为研究型大学以后强调的是专业研究，但是发现到 1920 年代出了很大问题，所以重新回过去做通识教育，这从哥伦比亚大学开始。特别是要看哈佛大学 1945 年红皮书，可以看出他们想的中心问题是什么。

哈佛大学 1945 年这个报告叫哈佛的红书（Red Book），因为它的封面是红的。它对“二战”以后美国大学的通识教育有非常广泛的影响。当时哈佛的校长任命了由哈佛文理学院院长和一大批最好的教授组成的一个委员会，这个委员会讨论了两年半的时间，一个礼拜一次会，一次会八小时，最后形成了哈佛的红书。在任命这个委员会的时候，委员会的第一个任务就是要把中学教育和大学通识教育联系起来考虑，所以虽然它的副标题是谈论哈佛大学本科生的教育问题，但是它用非常大的篇幅谈中学教育，而且认为中学的通识教育要由大学来设计，这是一个当仁不让的问题。这个文献在 1980、1990 年代美国的教育讨论中不断地被提出来批判。我认为这些批判虽然也有道理，但很多都是歪理。其实我认为哈佛 1945 年的这个文献是个非常深刻的政治哲学的文献，也是一个非常深刻的社会学分析的文献。

为什么一大堆一流的学者用两年半之久的时间，来考虑美国的通识教育问题？

哈佛的报告用的是“通识教育”(General Education）而非“自

由教育”（Liberal Education）的概念。1950年，芝加哥大学也使用“通识教育”概念，提出《通识教育的理念和实践》方案。其基本观念在当时是非常清楚的，用“自由教育”容易给人一个感觉，即似乎只为少数人服务，这是古老的经典教育。而通识教育恰恰是在传统的自由教育在实践上不可能维持的情况下提出来的。其中最重要的问题是大学的扩张问题，因为从前招生比较少的时候当然可以维持比较高的教育质量，也比较容易维持一个那样的教育方案，但是一扩招，五花八门的人都进来了。我们不要把美国神话化，美国也很困难。芝加哥的通识教育理念在全美是最厉害的，它和别的大学不一样。一般学校的通识教育是在大学的前两年，哈金斯校长的理念是四年都是通识教育，但实际上没有贯彻下去。这个理念没有在芝加哥大学得到贯彻，而是在另外一个大学得到贯彻，那是一个liberal arts college，因为现代大学必须考虑现代社会的问题，而严格说来传统的liberal education并不包括现代的社会科学，所以在现代大学不是很可能的。在美国比较好的是有两类，自由教育学院基本上采取比较传统的做法，当年哈金斯提出要办芝加哥college，三次被教授会否决，在整个30年代，芝加哥大学都处于内战状态。美国现代大学的起源就是芝加哥大学，我们一谈就是哈佛，哈佛其实当时还根本不是大学，最早的时候只有他那个教派的人才能参加，美国早期的教育都是教会的。而且直到18世纪，我们看美国最有名的亨利 · 亚当斯的教育的话，哈佛的教育其实四个月就够了，根本是在浪费时间，学习希腊文时别说一本《荷马史诗》，连一章都没有读过。亨利 · 亚当斯的教育当然是以后美国教育理念的一个最深刻的影响性文本，它专门有一章谈哈佛的教育，我觉得我们不要神话它。

美国最早的现代大学一个是霍普金斯大学，一个是芝加哥大学。芝加哥大学是1892年成立的，所以美国的现代大学并不比我们早到哪里去。为什么哈金斯和教授们那么尖锐地对立？因为芝加哥大学是以社会科学为主的，社会科学当时和人文科学处于严重的冲突当

中，哈金斯是要把传统的 liberal arts education 的理念引进来，而且要四年一贯制，所以三次被教授会否决。这场争论对美国教育的影响非常大，被称为芝加哥之战。论战的一方是文科的代表，是哈金斯派的，另一方的一个代表是一位生理学教授，他特意直接从实验室出来，穿着实验室的白大褂参加会议，一上来就说，我是从工作室出来的，我们是在调查事实；你讲的那套人文价值观念都是狗屁。

我们谈通识教育，我觉得一方面通识教育很重要，另一方面我们也很现实，现代社会有很多和传统社会不一样的地方，不可能完全按照从前的那一套。通识教育基本上是针对现代性问题，是针对现代社会特有的问题而制订的。我觉得我们中国人喜欢把美国、西方的东西神化，所以一讲通识教育，一讲到 Liberal Education 就讲到古希腊了，实际上不是这样的。

1945 年哈佛红皮书的方案着重解决两个重要的问题，一个是传统的变迁问题。现代性的一个特点就是社会变迁速度非常快，这样代与代之间还有什么传承和联系？这是通识教育要解决的问题，变中是不是有不变，否则每一代人无法沟通，如何构成一个历史的共同体。通识教育所以从中学抓起，是因为当时美国四分之三的人是上不了大学的，所以如果把通识教育完全放在大学的话，整个社会会有一个脱节现象，四分之一可以上大学的人和四分之三不能上大学的人在理念上、思想上是无法构成一个民族共同体的。我非常同意陈春声的说法，不管教什么都好，总是要有一个历史文明共同体的概念，正是因为担心这个问题，所以要强调连续性。

第二个问题是，现代社会是一个分殊化程度很高的社会，不同的人群之间理念风俗都很不一样，他们之间有什么共同的东西，从而可能成为一个共同体？通识教育理念上的目标非常明确，他们用两年半的时间实际上是在讨论现代性问题，在讨论现代社会对教育理念的冲击，包括大学扩张。我们现在不论是在大陆，还是在香港，都在抱怨大学扩张，其实没有什么好抱怨的，大学的扩张必然带来

混乱，带来教育质量的下降，这是需要努力去克服的。“二战”以后，大学一下子扩张了，1870 年的时候美国的中学生一共只有 6 万人，到 1945 年是 700 万人，其中四分之三没有办法上大学。

对通识教育，我们也要有哈佛委员会那样的高度，去看待在中国社会积极变化，教育高度扩张的情况下，考虑到底什么是共同的，到底什么是我们希望培养出来的公民，到底什么样的人是我们中华文明共同体的传人。我觉得这样的话中学和大学一定有联系性而且一定有重复性。很多经典就是不断重复的，只不过小学的时候讲得比较浅，中学的时候深一点，大学可以更深一点。一本亚里士多德的伦理学从中学读到大学，从大学读到硕士，从硕士读到博士，这有什么奇怪的？

为什么这个红皮书叫《自由社会的通识教育》？自由社会是什么意思？为什么自由社会特别需要通识教育？这是必须要去想的。我想很简单地去讲，现代社会无论是叫它自由社会也好民主社会也好，一个特点就是社会越来越多元化、离心力越来越强、共同性越来越少、权威都在崩溃，在这样的情况下如果没有一个共同教育，每个人都是完全自由、随心所欲地发展的话，那么人与人之间的沟通都会成为问题。所以哈佛 1945 年红皮书开篇引了两段话，都是古希腊的，第一段是修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》非常有名的伯利克里演讲的一段话，大致意思是说我们雅典不需要荷马，因为我们每个人自己开创历史，这是自由人非常豪放的形态，因为荷马是全希腊人的教师，所有的希腊人都接受荷马的教育，教导希腊成为希腊的 identity，是希腊人的共同文化遗产。他这句话说得非常好，我们雅典不需要荷马的教导也不需要荷马的存在，有一种非常彻底的自由主义，而彻底的自由主义导致教育本身是不可能的。谁有权力教育他？你有什么资本教育我呢？我是自由人，为什么接受你的教育呢？彻底的自由主义导致教育在哲学上非常困难。第二段引的是柏拉图《理想国》里的话，大概意思是说，我们怎么能够让孩子

小的时候让他们不分青红皂白地听任何东西，好坏不分，真假不辨，这样怎么能培养共和国的公民？也就是说教育要把好的东西、善的东西、真的东西教给小孩，而不是假的东西、丑的东西、恶的东西。这两段话是针锋相对的，第一段讲的是自由社会的分裂，自由社会每个人不但希望而且有充分的可能按自己兴趣自由发展，这个含义如果不加规范就是不需要教育；第二段话讲的是在自由情况下，需要共同的教育，需要共同的理念，需要共同的信仰。哈佛红皮书在这段引用之后讲的是这样的问题，即多元社会下的教育的共同性。通识教育严格来说是 common education，什么东西是大学里面不管哪一个学科的人都需要了解的？进一步分析，就是大学本身的专业化就是多元化非常强烈的一种表现，我们中国人说隔行如隔山，一旦没有共同语言完全无法沟通。它讲的实际上是多元社会在离心力极强、没有共同语言的条件下，如何重新建立大学的共同教育。而我们仔细去看，从哥伦比亚大学到芝加哥大学到哈佛大学，20 年代到 60 年代学生运动以前，共同教育构筑的形式是什么？西方文明，所以美国通识教育虽然有很多的课程，中心是西方文明课，这是全部通识教育的核心所在。实际上如果我们去看，我觉得真正需要参考的美国最有代表性的不是哈佛大学而是哥伦比亚大学和芝加哥大学，哥伦比亚大学到现在基本上还是 1920 年代的传统，它的通识教育我个人认为是最理想也是北大最应该有条件发展的。哥伦比亚的通识教育所有的学生第一年两个学期都需要学习，叫 literature of humanities，因为它还有一个 art of humanities，也就是人文经典的学习，从古希腊的荷马一直读到 20 世纪的文艺学——这个文艺学并不仅仅是现在所理解的文学艺术，柏拉图的、亚里士多德的等各方面都可以成为文艺学。当然北大一年 2000 多学生，哥伦比亚大学可能一年 1000 左右，它可能 80 个教授同时开这门课，所有人讲的课是一样的，文学院的教授三年里必须教一次，所有的中心文本是不能变的，比如有 15 个文本，其中有两个你可以做一下调换但不能够改

变全体。芝加哥大学大体也一样，每门课可能有四个文本，这四个文本不管谁教都不能变，能变的是每个教授可以添加自己认为重要的参考资料。这些叫 common education，他们认为西方文明传统是在美国这样一个包含多元化的社会，所有大学生接受教育的共同的资源，他们根本问题的背后有一个社会哲学、政治哲学的考虑：这样一个新的、现代的、离散性的共和国如何有一个共同的东西、有一个共同的 language、有一个共同的文化传承？实际上这是美国通识教育的中心。

美国大学自然学科的通识教育实际上做得并不好，比如哥伦比亚大学长期以来只有两门课，一门是人文科学，一门是社会科学，这是必须要求的。社会科学叫 contemporary civilizations，但当代文明同样是从古希腊讲起，目的是非常明显的，就是要强调古希腊罗马文明仍然是当代文明的一部分，当代美国文明仍然植根于西方文明传统之中。这两门仍然是哥伦比亚最主要的两门课，当时没有第三门全校必修课，自然科学的课很难开，他们对一般本科生的数学要求远远比我们低，中国教育部对中国大学生的数学要求其实非常之高，他们的自然科学的通识教育基本都是导论性的课。所以我为什么刚才讲到通识教育传统到 60 年代学生运动被冲击了一次，是因为这些是每个大学生的必修课，60 年代学生造反的一个重要口号是取消必修课，我愿意上什么课就上什么课，完全自由放羊，很多学校后来是取消了，但导致的结果是大幅度教学质量下降。后来为什么有 1978 年哈佛的报告？整个社会尤其是家长极端不满，认为大学教育质量越来越差，所以要重新恢复通选课。这是 1978 年哈佛报告有影响的地方，坦白说那个方案并没有什么高明之处，但象征着美国从 60 年代学生造反以后重新回归必修课的要求。1987 年斯坦福的改革为什么变成了全美政治风暴头号的问题，所有的政治家都要表态？ 1987 年斯坦福的改革多多少少开启了美国最近几年通识教育的方向，这和美国的意识形态变化有关系，所谓反对西方中心论，所

以要加强对非西方文明的了解。斯坦福的课实际上就是在原先的西方文明经典阅读课的基础上——每一门课的阅读材料比如有四本材料，后面加一个非西方文本，前面还都是一样，比如有的后面加一个《老子》或《庄子》或是日本的或是印度的。光是加了这么一点点，为什么会产生政治风暴？因为这被认为是在改变西方和美国的identity，美国保守派全部跳出来了，美国的identity是西方文明不是你东方乱七八糟的东西，当时辩论得非常激烈。我们要去看的话，斯坦福的改革是最radical的，我们看的好像太不radical，只不过加了两本东方的作品，一个学期四五本书里面加了一本中国的或印度的或日本的或南美的，如此而已。但这个方向是开启出来了，所以美国最近这些年的大学改革包括哈佛大学的通识教育改革问题被批评，比如哈佛2009年提出要"淡化经典"——我觉得这句话我们中国人一定要仔细分辨，它所谓的经典是从1920年代以来经典阅读极为强化、高度制度化的情况下来放松一点经典，如果我们把这个当作根据，说你看哈佛都淡化经典了，我们就也不要搞经典阅读了，这是大错特错。

全球化时代让大家完全忽视了原本的差异，一个原先是非常强固建立起来的传统教育体制规定的，而中国大学是没有奠基过、没有这个传统，如果我们也按照美国现在这一套弄，我们就完全没有一个奠基的过程。我觉得中国大学特别需要参考的是美国1920年到1960年代这一段，这样才能使通识教育真正能够扎下根来，美国所有基本的制度都是那个时候形成的，现在的这些改革都不是最重要的，都是在原有的基础上的调整，而且每个学校根据它的学科重点、师资配备等特殊情况会有些差别，这些区分都不是十分重要。这里有两个问题，一个从比较好的角度讲就是，比如美国现在像哥伦比亚等都特别热衷于和我们合作——我最近几年在国内做通识教育，国外来找我合作的人特别多，美国现在感兴趣的是所谓globe core course，是全球核心课程，因为原来是以西方经典为中心，现在希

望多一些中国等非西方的。这方面比较好的是他们确实有这个愿望，要改变长期以来的西方中心倾向，但实际的结果可能反而加强了西方中心论。因为我们必须承认，西方包括美国整个学术的体制建构、理论性比较强，他进入非西方文明的时候是他在重新结构重新组合，比如中国传统文化现在面临海外汉学界的极大挑战，他们的理论架构能力比较强，能根据自己的问题提出一些新的问题，他有他的强势。但是我们也要问，特别是今天新的美国的汉学家，对中国传统、中国古典包括汉语真正掌握多少？我是怀疑现在的汉学家的，不是没有精通的人，但相当多的人是很可疑的。这样一来的话，如果我们把精力放在这些合作上的话，可能无法发展特别是国内大学特别需要的通识教育的课程体系。中国大学需要什么，我们把美国的问题拿过来，中国现在实际上不单是在经济发展上非常激进，与中国三十年改革非常相像，美国整个大规模的工业化、现代化是 1830 年到 1970 年，到 1929 年经济大萧条是一个中断，1900 年前后是美国最疯狂的时候，非常像我们的 90 年代。你看所有的小说、所有的讨论都是针对这些问题，整个社会完全无序、没有规范，很有名的一部小说名字就叫《民主》(*Democracy*)，上上下下全部都在搞贿赂，所以整个新秩序的整顿基本上是 1929 年经济大萧条以后的罗斯福新政。大学也是在这样一个历史阶段上改革，所以我认为 Hutchins 校长 1937 年的《高等教育在美国》如果改成“高等教育在中国”，几乎不用动，完全适合今天中国大学今天的现状。那本书有一个中文译本，不是很满意，但还是可以看，可以看出非常像中国目前的情况，也正是在这样的情况下他们考虑通识教育，重新整顿大学教育秩序、重新整顿人心，讨论到底什么是共同的价值观念，什么东西是重要的。但是我们现在大概会面临一个问题，在一个离心力非常强的现代社会他们找到的共同的东西是西方文明传统，我认为中国现代也面临着这样的问题，中国现在社会是非常现代的，老实说中国现在非常自由，什么都有，中国大学要有一个 common 的东西是

什么？是不是考虑把中国的文化传统作为中国通识教育的核心？一般情况下我不大愿意多谈这个问题，因为这立即会变成一个意识形态争论的问题，但我想至少从一个非常理性的角度这是需要思考的问题：什么是我们的common humanities、common culture？中国有没有这个东西？如果没有，中国还是什么？如果偌大的中国，这么漫长的文明，都没有一个共同文化，将是不可思议的。

中国大学通识教育的基本观念

所以我大体上认为中国大学通识教育要有两个基本的观念，也就是说全球化时代的中国大学通识教育核心课程的设置应该考虑两个点。一个是重新认识中国文明的问题，需要通过通识教育的课程使中国文明的制度的、思想的、文化的东西重新成为中国大学生思考的问题，你可以批判它，我们现在经常是谩骂，你根本就不了解。我想我个人会反对把中国的东西看作是神圣不可侵犯的，这我不同意，但我认为这是中国大学教育理念非常重要的、需要了解的东西，这应该是没有问题的，然后要有讨论辩论。另外一个问题是全球化时代的问题，所以我去年正式加入中大，给中大设计的通识教育分类和现在所有其他大学的分类都不一样，中大采纳了。第一类就是中国文明课，所有学生必须修四个学分的中国文明课。中国文明比如包括中国环境史、中国宗教史、中国艺术史、中国制度史等，学生在这里面选，但要选四个学分。第二类是全球视角，是全球化的课程，还有一类是经典阅读，最后一类我叫做科技经济社会。我不认为单独自然科学学多少、社会科学学多少，这本来并不符合通识教育，我觉得今天的科学不应该是按从前的观念好像就是数理化，对今天学生更重要的是考虑21世纪对人类社会影响最大的科学发展。我觉得一个是环境科学院的课程，另外一个是生命科学，还有一个是地理科学——地理科学涉及空间观念的很多问题，包括城市规划问题等等。我觉得这是我比较希望纳入科学方面的，就是强调

科技与社会的关系而不是单纯学习科学方面的东西，而且我希望这里面能彼此打通一些问题，而不是单纯说自然科学学多少、社会科学学多少，我不太主张这些。这当然只是我个人的一个分类，中山大学正在执行，我讲的大概有两个中心点。一个是对中国文明的经典包括中国制度史，是中国通识教育非常重要的一点，我觉得理论上应该认为这些共同的文化财富是中国人需要共同学习的东西，包括批判本身就是重要的组成部分，并不是把它作为神圣的东西供奉起来，这本身我也不同意。这是我和国内一些儒家学者不太一样的地方，我并不把它视作神圣性的，当然是有神圣性，首先要把它当作重要的经典的文本去下功夫，第二是完全可以讨论辩论的，并不是说这个东西是教条大家都要如何遵守。另外一点我觉得重心还是要放在对西方文明的认识上，这一点上香港台湾肯定不同意我，我认为学术界近些年所谓反西方中心主义和杂多文化主义情况下，重要不是说中国好像很全球化，印度的、马来西亚的、印尼的要学很多，我认为这些理论上是可以的，但实际上是不可以的。中国面临的最重要的问题仍然是中西问题，而不是说其他所有的中国以外的所有的文化都是和西方一样的，我觉得这不合实际。实际上那些国家比如马来西亚史研究、印度史研究都是西方人做的，第一部印度史是英国人写的，他们这些所有的东西本身就是西方化的，你研究马来西亚可能研究的是西方学术眼光中的马来西亚。有很多这样的问题，所以我是比较强调仍然以中西经典和传统作为最重要的，当然有条件的大学可以有梵文的课、印度的课、日本的课，都很好，但以中国大学现在的情况，中西两头仍然是比较可行的，师资相对好一点。很多大学根本找不到日本人，我是很主张研究日本的，但很难找，比较好的研究越南的、印度的、新加坡的人都很少，盲目地去提这些东西没有多大必要。

上面讲的是我认为涉及的理念问题，我下面会讲两个问题，一个是我们通常所说的一些理念问题根本不成为问题，大家讨论得很

热闹的我认为不是问题。比如一谈通识教育就说要文理贯通，文理贯通没有人会反对，但这是一句空话。不要提这样的标准，什么叫文理贯通？一定程度上我们每个人都文理贯通了，都识字吧，这是文吧，自己的账会算吧，难道不叫理吗？所以谈文理贯通关键是达到什么程度才叫文理贯通，如果你不提出一个标准而整天在喊通识教育要文理贯通，我认为只能是空话。数学要求多少？物理要求多少？化学要求多少？反过来，人文的要求多少？文学要求多少？历史要求多少？哲学要求多少？如果整天停留在一个很空洞的层面上谈文理贯通，老老实实说自然科学家最爱谈这个事情了，因为他不大知道有什么人文标准，他认为背两首唐诗宋词就很有文化了。所以这个我认为是一句空话，没办法贯彻，没有办法定出一个标准。还有一个很时髦的话是全人教育——whole man education。我前几天参加香港浸会大学新校长就职典礼，浸会大学的目标就是全人教育，当然理想都是很好的、理论上都是好的，很有想法，问题是怎么叫“全”？要“全”多少才是“全”？我非常诚实地说一句，我们现在生活在一个全球后现代社会，后现代社会每个人都是支离破碎，提倡的就是支离破碎，怎么个“全人”法？如果全人教育意味着要对后现代理论、后现代思潮全盘批判，这不是叫自欺欺人吗？你所有的生活方式、大学提倡的一切东西都是后现代的支离破碎的东西，就是反对全人，全人意味着一个灵魂的全人，根本没有这个东西，怎么谈？这是很不现实的。这些口号都很好，但对我们考虑通识教育没有多大意义，无法变成操作的问题，所以我下面要讲操作的问题。另外还有一个更时髦的说法是通识教育要公民教育。没有错，什么叫公民教育？如何能够公民教育？美国学者一来就讲这个东西，社团活动啊，中国大学社团活动现在不是太少而是太多了。我在中山大学建立博雅学院有一个严格规定，学生可以参加学生社团，但不得超过两项，两个就够多了。因为现在中国大学生什么都想干就是不想读书，什么社团都要参加，社团多多中山大学叫“百

团大战”，11月份的时候新生刚进来几百个社团争学生，那一个月是根本上不了课的，新生被搅得不知所措，哪个社团好啊哪个社团不好啊，社团活动严重干扰了教学。我要讲清楚，我不是反对社团，我是鼓励学生参加社团的，但不要超过两个。有人说这是公民教育，我认为不是，公民教育第一是要有独立思考能力，大家都同意吧，但什么叫独立思考能力？怎么才能有独立思考能力？我认为没有阅读是不可能有独立思考能力的，没有深度阅读、大量阅读，所谓独立思考不过是跟着报纸屁股上，是口水，不是独立思考。所以这两年我基本不讲理念问题，对这些理念问题没有多大兴趣，不能够操作。下面我讲一下什么是我认为的操作，操作到底是什么意思。

通识教育在操作上其实就是两个问题，一个是阅读，一个是讨论，小班讨论。如果我们假定说——这一点是美国最好的前五十名大学，不是美国所有大学，美国好多大学老实说是不行的，前五十名大学是比我们的大学好，好在哪里？四年之内它能把一个很平庸的人培养成一个精英。我刚到芝加哥大学的时候觉得芝加哥大学的学生怎么能和我比嘛，太差了嘛，像白痴一样什么都不知道（全场笑），一看就傻乎乎的（全场笑）。我当时就认为芝大怎么能跟北大比？它的学生是不行的，但我忘了我是知青这么多年，和人家不是太一样，但能看到他们一年一年上来，我觉得最大的问题在于阅读量，中国学生的阅读量比美国学生差太多了，这是最大的问题，没有阅读量学生水平根本上不去。

还有一个是小班讨论，我到香港、台湾座谈，关于通识教育我只问两个问题，读什么？每周阅读进度多少？读的都是什么书？第二，量是多少？没有这个单子，光拿一个很漂亮的通识教育手册没用。现在的通识教育全世界的大学都有了，你到台湾大学或八所香港的大学，每一个大学都拿出印制特别漂亮的通识教育手册，琳琅满目，特别好看，但我从来不看这个东西，我都知道这是怎么一回事。我只问两件事情，给我举一门你认为最好的课，我看你每一周

的 reading 阅读材料是什么，每周进度多少，20 页？ 30 页？ 40 页？ 80 页？ 100 页？到底多少，说不出来就没有。小班讨论有没有？没有。这就没有通识教育。通识教育是一件很简单的事情，如果不提标准，我们中国 985 大学都完成通识教育标准了，哪个大学没有公选课嘛？都有。大家至少形式上要求要选，北大要求本科生要选多少学分？ 12 还是 16？中山大学要求 16 个学分，教育部规定最高 16 个学分最低 12 个学分，有些叫通选课有些叫公选课。如果不提标准的话，中国大学已经完成通识教育了，没有必要再谈通识教育了。问题是现在是什么样的通识教育？关键的课程是怎么样的？如果没有课程质量我觉得是没有必要去做的，因为现在已经有了。而且如果不提课程质量，课程的操作方式也是一句空话，永远都做不好。所以我讲两点就是一定要有阅读量，一个是要有小班讨论，但仅仅这两点，我觉得中国所有大学包括北大都做不好做不到，因为有一个很简单的原因：中国大学课太多了！我每到一个学校都要讲一个很基本、很简单的问题，我觉得很值得我们去想。为什么美国最一流的大学上课上那么少？哈佛大学本科四年和我们一模一样的体制，四年八个学期 32 门课毕业，每学期四门课；耶鲁多一点，36 门课；芝加哥、斯坦福一年三个学期，一个学期三门半。因为课这么少，每门课才可能要求阅读量多少而且必须完成。小班讨论是干什么？是检查你读了还是没有读。每个人都要发言，这个发言不是口水，而是在你的阅读基础上讨论，如果不是在阅读的基础上讨论就是口水。每学期三四门课，每门课都可以提出相当多的阅读，所以每门课的强度是相当大的，但课程比我们少多了。我从美国回来第一次到清华讲课，清华、北大、人大三个学校的学生上我的课，我最吃惊的是发现清华、北大、人大到复旦一直到中大几乎所有的大学，特别是本科一二年级都是 11 门到 12 门课，甚至 15 门课，这肯定是上不好的。如果一学期 12 门课，至少是 5 门到 6 门是不需要花你精力、不需要上的，是可以混下来的。美国的芝加哥大学、哥伦比亚

大学没有一门课是你可能混下来的，选5门课是偶尔为之，根本不可能选6门课，即使选了也学不下来，你的阅读量完不成，你的作业交不了，你的小班讨论参加不了。我们中国学生本事这么大？11、12门课都是这么大的阅读量，我当时很惊讶，以为中国学生很厉害，后来一想不是。（全场笑）

所以我觉得通识教育的第一个问题是质量的问题，如果不提质量那不如不做，公选课总是有的，大家混下去就算了。通识教育现在真正的危机就是在于——因为北大毕竟认识的朋友这么多，无论是当年的同学还是现在新认识的人，我发觉北大也是这样的情况，比较容易发生的情况是越好的老师越不越愿意上通选课，为什么？同样的课没法提要求，比如一个历史系的老师给本系的学生上专业课可以提出他的要求，要求完成多少阅读量，学生有可能完成，而且他也知道这些学生是谁，通识课的各个院系的学生都有，老师根本搞不清楚你是谁。今天还在跟北大的老师座谈，觉得还是这个问题，一门公选课这么好的老师这么好的课，两百多人选课，但选课的是不来的，来的都是旁听的。（全场笑）这就是问题所在，中国的学生愿意听课是好的地方——比香港大学好得多，他们听都不听，他们没有curiosity——是愿意听，什么课都愿意听，但不愿意读，所以不可能有独立思考能力。我经常很不耐烦谈独立思考能力的问题，少给我说独立思考能力，没有阅读怎么可能独立思考？独立思考意味着你对现有的几种说法是了解的，而且你能够分辨，经过头脑的分析分辨才有可能有独立思考能力。没有阅读当然就是报纸上说的话，根本就是报纸水平，少跟我讲独立思考能力，都是口水。我觉得这就是差异所在，美国比较好的大学——当然也没有必要去美化美国大学，美国大学近些年各方面的情况衰落得很厉害，最好的大学包括芝加哥大学的学生跟原先的学生好像都有差距，没有从前学得好。以前的芝加哥大学的饭堂里学生谈论的全是学术问题，任何一个角落的学生都是在谈学术，这种学风确实是相当惊人的。这是他们比

较好的，阅读量能有那么大，每学期三四门课，但每门课的阅读量非常大，而且本科生的课基本上都是一周上两次，虽然课少，但是量很重，一周上一次课礼拜五讨论，每周如此。一门课上学下来就是上了一个台阶，不像我们修了很多的学分上了很多的课却没什么收获。假设你拿北大哲学系学生的课表和芝加哥大学的课表相比，会发现我们的课比他们多多了，我们对哲学的掌握太全面了，什么都知道，什么都懂，人家只不过上了零零落落几门课，一门笛卡尔一门斯宾诺莎，十六、十七世纪哲学，康德，没有多少课，我们多少？无穷无尽的课。这是需要点出来的，为什么人家这么少的课效果却是好的，学生学出东西来了？这其实回到我们常说的一句话，所谓的大学是培养能力的而不是给你脑子里灌输一大堆既定的知识。他们课虽然少，但是因为有深度、阅读面大，所以学生的学习能力培养出来了，真正要学知识的话学生以后可以自己去学，并不是所有的东西都是老师塞到你脑子里去的。我们的情况是如果老师不在课上把所有的东西塞给你，你是不会读的。真正好的学者、学生一定是自学能力强的人，老实说这也是77、78级学生最大的特点，他们基本上是自学的学生，不是上课上出来的，那时候我们最好的学生都是逃课的学生，我们不上课，都是自学的。真正到了好的大学，它的课不多，但是通过重要的几门甚至一两门课就给你一个训练，一门历史课就让你知道历史学的思考方式大概是什么样的，历史文献怎么去查的，然后你自己回去读，历史学怎么都不可能把二十五史从头到尾给你教完吧？不可能。所以中心的问题是要有选择，比较短的、比较小的课分量要像一门课，这才是一门课，我觉得这是关键，可是我们现在做不到。如果我们现在的课程体制改不了——这是我2006年在清华教课的时候，当时就和北大的老师交换意见，发现就是这个问题，学生非常好，比如我第一堂课讲莎士比亚，都是最好的理工科学生，他们说没有人像我这样上通识课，我有要求有课程材料有小班讨论，他说这个他受不了因为他还有12门课要

应付，他说我这一门课至少要拿出一半的时间来应付，那怎么应付其他课呢？我觉得这个是我们要应付的障碍，另外一点是小班讨论问题。小班讨论意味着要所有的博士生做助教，因为要他们带动教学，这是美国的基本观念，很简单，拿了奖学金就要做助教。我们中国是大家拿了奖学金从来不觉得这是奖学金，好像是天经地义的，其实不应该是如此。香港大学虽然没有我们北大好，但是制度建设是完备的，小班讨论是有的，所有的博士生要做助教是完全没有异议的。我在港大最后几年教课，所有的助教都是大陆的博士生，都是大陆来的，在国内没做过，到了香港都会做，并不难学。香港大学三年博士——比我们少一年，北大博士是四年，其他大学都是三年——前两年四个学期要做助教，第三年不需要了，写论文，这是规定，拿了奖学金就要做，否则奖学金没有，美国也是，拿了奖学金都要做助教。

这是我认为操作上最关键的两点，如果不贯彻这个东西的话我们无法有一个通识教育的标准，没有标准通识教育就没有方向，而且结果一定会出现今天的问题：越好的老师越不愿意教。最后大多学校出现的问题是，通识教育的课都是由比较差的老师教的，这不是攻击他，因为他不愿意教，而且每个系都有本位主义，当然最好的老师都是教本系的课。北大的情况可能好一点，很多很好的老师都在教通识课，而很多学校好老师不愿教，而且是一个恶性循环，学生也不好好听，只当是混学分的课，这是相当普遍的情况。最近几年为什么通识教育会重新讨论，实际上就是鉴于我们2005年了解的，当年各个大学的教授在香山开会，几十所大学将近两百个教授。那时我是会议执行主席，讨论中国大学通识教育就发现所有大学都面临这个问题，实际上通选课、公选课有点做不下去，有的教授提的说法是“烂课化”，根本没有好的老师教，当时元培学院的老师代表北大做的总结，各个教授总结了中国20多个学校的问题。我觉得中心的问题仍然比较困难，就是本科课程体制没有一个比较大

的改革的话，通识教育会非常非常难，但是仍然可以做。我觉得现在中国比较实际的做法而且实际上也是这样，我觉得是一个双层体制，一方面在中国现在的情况下整个大学要在短时间之内达到一个标准比较完美、质量比较高的通识教育即使在北大也不太可能。所以大概有两层，一个是面对全校学生的范围内有步骤地推动，另一个也是各个地方在做、不是全部体制的而是部分体制的学院，比如北大的元培学院、南大的匡亚明学院、浙大的竺可桢学院包括中山大学的博雅学院。这些小的学院试点实验应该为全国大学提供一个课程体制设置的示范和探索，因为很小、人少，即使做得不是很好，影响面也不会很大。我去年加入中山大学，博雅学院的课程是比较少但分量很重，这一点比较像美国的做法，我的课程一般来说非常少，每学期主要课程四门左右，这是一个方面。另一方面我觉得全校比较有步骤地一部分课程先提出一个要求，特别是中青年的教授有投入的积极性，不可能一开始就提出一个普遍化的要求，实际上做不到，完全理想化做不到，要比较实际地去做。这个是我在想的问题，回到一点：全球化时代的中国大学通识教育要考虑到自己的实际情况，自己的历史，原先没有做过通识教育，通识教育归到一点要从苏联大学体制转到一个比较现代的、比较符合目前条件的体制。我们目前的大学体制基本是苏联式的，苏联的体制就是本科开始高度专业化，它有它的优点，特别是在以前五六十年代没有研究生的情况下，十年之内能造就一个合格的理工科的工程师、技术员，能够满足国家工业化的需要，所以不是说没有长处，有非常大的长处。但是现在的情况不一样了，第一，硕士生的数量在北大已经远远超过了本科生，真正专业化了必然要去读硕士甚至博士，所以没有必要把所有专业课程都压在本科生身上，我觉得不管怎么样，本科生的通识教育各个大学都在做，背后也是有这个原因。要转变机制，我认为非常非常困难，尤其在操作层面，所以我一般只讲操作层面的问题，因为如果操作谈不上的话，什么文理贯通、全人教育、

公民教育都是空话，只有把它落实在可以操作的课程体制上，怎么设置核心课程、哪些课可以归入核心课程、大概每门课的阅读量有多少、一个学期讨论几次。这些问题能有一个可操作可制度化的解决，那么就中国的通识教育就有可能，这大概也是我对北大的期望，北大应该来说是中国最好的大学，应该能做得最好。（全场掌声）

中国大学人文教育面临的七个问题*

粗略而言，中国大学人文教育面临七个主要问题：1．大学人文教育需要考虑大学本科教育与高中教育的关系；2．大学人文教育必须澄清和理顺本科教育和研究生教育的关系，特别需要明确“本科教育”有其独立的培养目的和目标；3．大学人文教育必须理顺人文教育与职业教育的关系，特别需要认真考虑法学院和商学院这些职业学院在大学中的定位问题；4．大学人文教育进入课程设置，必然涉及所谓“文—理”之间的关系，但今天的“文理关系”与传统的不同，更多涉及的是与诸多新的应用学科的关系；5．大学人文教育进入课程设置，将凸显人文科学与社会科学的矛盾；6．大学人文教育一定会重提百年来的老问题——中西文化问题；7．大学人文教育必须处理好课程设置的“纲”与“目”关系。

1．大学人文教育需要考虑大学与中学、尤其是高中教育的关系

中国大学的本科教育如果真正转向首先注重本科通识教育的方向，实际必然要求改变目前我国的高考应试方式，以及目前中学从高中开始就“文理分家”的状况。哈佛大学1945年的著名红皮书《自由社会的通识教育》对“二战”以后的美国通识教育影响很大，它谈的是哈佛大学的本科生教育，但花了极大的篇幅来谈中学教育。事实上，不注意中学与大学的衔接，也就不能设计好大学人文教育课程。

---

* 本文节选自《中国大学的人文教育》（甘阳、陈来、苏力主编，北京三联书店，2006年），第7—11页。

2. 大学人文教育必须首先澄清和理顺本科教育和研究生教育的关系。特别需要明确“本科教育”有其独立的培养目的和目标

目前比较突出的问题是，大学本科教育的目的和目标仍然有待认真讨论。在这里，我们需要问一下，大学本科教育的目的和目标究竟何在？现在很多大学似乎都把本科教育的目的看成就是培养研究生的生源。这种指导思想是值得重新加以检讨的。严格地说，这种指导思想是难以成立的。首先是报考研究生的学生比例问题，本科生考取研究生的比例是有限的，如果把本科培养目标看成是培养未来的研究生，就没有顾及大多数今后不读研究生的本科生的培养。其次，更重要的是，这种指导思想恐怕仍然是以往强烈的“专业主义”教育思想和传统的延续，仍然没有真正把大学本科教育阶段视为具有独立的目的和目标，而是对本科教育的目的和目标含混不清。实际结果是把以往的“专业主义”转移了一个层次，大学扩招后，大学本科变得相当于过去的高中，而研究生则变得相当于过去的大学本科，因此一切仍然强调的是专业教育，这就不大可能建立真正的大学本科通识教育制度和传统。

3. 大学人文教育必须理顺人文教育与职业教育的关系，特别需要认真考虑法学院和商学院这些职业学院在大学中的定位问题

中国的商、法学院目前的很多问题不可能短时间解决，但值得提出来讨论。就像五十年代大学强调专业教育是为了中国工业化急需一样，近年商、法学院大量扩张是为了市场经济急需，有其合理性。但是，中国的商、法学院应该像现在这样一直放在大学本科，还是应该在适当时候停办本科、转为“后本科的职业学院”，值得提出来讨论。目前提出停办商、法学院的本科而转为“后本科的职业学院”，往往会被人指责为采纳美国的模式。我认为这并不成立，我们不能说因为是美国的模式，我们就不用，而是要看它好不好，好就要用。商法经管学院的学生今后将成为社会的重要力量，他们到底受到过什么样的人文教育，他们的人格和道德素质如何？他们

十七八岁直接就读商法学院，其目标非常明确，就是要挣大钱，往往人文教育和公民道德教育都无从谈起。这里的问题不仅仅是商法学院要不要人文教育以及如何进行人文教育，而且更在于商法学院占据大学的相当大一部分资源，会对整个大学本科教育产生决定性的影响。为什么美国的大学本科生在那样一个商业化和消费文化诱惑非常多的社会，能够非常安安静静地读圣贤书？可以肯定的是，如果美国的商法学院像中国一样是办在本科的话，我相信美国大学的本科文理学院及其通识教育制度多半难以维持。因为每个家庭都会做很简单的计算，如果任何人并不需要经过本科四年教育，就可以直接选择挣大钱的职业教育如商法学院，那我们可以想象，还会有多少美国家庭会先花四年的冤枉钱，供自己的子女先读文理学院，然后再去商法学院？为什么他们不直接投资让子女直接读商法学院？结果是可以想见的。反过来，正因为必须先读四年本科才能报考商法学院，同时事实上只有文理学院的最优秀的学生才能上精英的商法学院，这样就能一箭双雕，既强化了大学本科的人文通识教育，又确保了商法学院的学生必然是已经受过最好教育的学生。我个人倾向于认为，商法学院转为“后本科的职业教育”，大学本科的人文教育才能比较从容地设想、强化和改善。

4．大学人文教育需要重新考虑“文理”关系

“文理”关系现在比较复杂，传统的“文理”关系指文史哲与数理化的关系，但现在“文”的方面包括人文学科与社会科学，两者间本身就有很多差异甚至矛盾；而“理”的方面不但包括纯科学，更包括许多应用科学和技术科学等等。如果广义的通识教育要包括所有这些内容，课程如何搭配是极为复杂之事。目前的情况是通选课往往成为各种各样的“概论课”，很难达到人文教育的目的和效果，这是很不理想的。要精心选择可以入选的课程，而不是现在这样五花八门的概论课。

5．大学人文教育进入课程设置，将凸显人文科学与社会科学的

矛盾

人文学和社会科学笼统都属于所谓“文科”，但两者差异非常大。社会科学通常强调对当代社会的分析，而人文学则离不开对历史过去的认识。大学的人文教育应该着重人文学，还是偏重社会科学？不同学科的人会有很大分歧。社会科学家可能会认为人文学如文史哲根本没什么用处，而人文学者则会认为中国的社会科学都是照搬西方的，没有自己的东西。这两方面会有一个很长的互相妥协磨合的过程，才能逐渐形成中国大学人文教育的完整概念。

6．大学人文教育一定会重提百年来的老问题——“西学与中学”问题

推动中国大学的人文教育必然会重新面临一个问题，中国大学的人文教育应该着重中国的人文教育传统，还是西方的人文教育传统，或是走晚近美国时髦的所谓“杂多文化主义”（multiculturalism）教育？这些问题非常复杂，我这里只能很简单地直截了当说，我个人反对美国式的“杂多文化主义”，因为它会把一大堆没有经过检验的东西塞到课程里，本科生的课程不应该如此。美国的“杂多文化主义”号称反对西方中心主义，但实际是虚假的，无非是在西方经典课程里面加了一些非西方作品，并不会改变什么，仍然是西方中心的。我主张中国大学的人文教育要中西并举。中国一百年来之所以把中西问题作为中心性的问题，因为现代中国总的问题就是直面西方文明冲击的问题。这一点上中国与日本很不同：日本在近现代必须首先谈亚洲，才能谈它与西方世界的关系，但是中国总是直接面对中西问题。其道理在于，日本需要首先取代中国在亚洲的地位，要占据它在亚洲的地位，才有可能谈和西方的关系，所以日本对亚洲的研究确实比中国对亚洲的研究发达。中国人今后自然要重视对亚洲的研究，但中西问题仍然是中国的中心性问题，中国大学的人文教育如果学华而不实的美国“杂多文化主义”，恰恰只能变成美国校园政治时髦话语的附庸和跟屁虫，而放弃自己的中心问题。

7. 大学人文教育课程的“纲”与“目”问题

总的来看，近年来教育部和各高校在推动本科教育改革时主要是参考美国的本科教育，因为大家认为美国的本科教育特别重视通识教育。这当然是对的。但现在的通病是，我国大学特别喜欢标榜学所谓最新的“哈佛方案”，以致所谓“哈佛方案”目前对我国大学产生的更多是误导的作用。因为它使我国很多大学几乎把注意力完全集中在盲目仿效哈佛通识课程的外在分类方式，仅仅满足于把学分有限的通选课切割成五类、六类或七类、八类，追求门类齐全、无所不包、供选择的课程数量越多越好，但实际却完全缺乏教学目的，更缺乏对教学方式的要求和规定。目前我国各校普遍把一共只有几个学分的“文化素质课”或“通选课”依样画葫芦地分为五大类或六大类，但同时却很少认真考察美国大学通识教育课程的教学目的和具体要求，这是典型的只重外在形式、而不重内在实质。

这种做法实际上忽视了一个问题：我国目前的通选课，与美国大学的通识教育课并不是对等的，因为美国大学通识课程无论怎样分类——例如芝加哥分6领域，哈佛分成7领域、斯坦福分为9领域，其共同点是这些科目就是本科生前两年的主课即“核心课程”，因此这些“核心课程”都是严格设计严格要求，对教师和学生都有严格的教学要求和学术训练要求，而且这些课程往往是这些大学的精华和风格所在。例如，芝加哥大学本科四年须修满42门课，其中一半即21门课为“共同核心课”即通识教育课程，这些课程就是所有本科生前两年的主课和基础课，每门课的要求都很严格。但在我国大学现行体制中，由于通选课在目前实际上只是本科生主要课程以外的附加课，因此在教学体系中实际多被看成是额外的、次要的、可有可无的、最多是锦上添花的课（理工科院系尤其如此），这些课因此大多没有任何严格的要求和训练，往往成为学生混学分的课，或最多增加点课外兴趣的课。

可以说，我国大学目前对通识教育有一种普遍的误解，亦即不

是把通识教育课程看成是本科的主要课程和基础学术训练，而是把它看成仅仅是在主课以外“扩大”一点学生的兴趣和知识面；不是有效利用目前学分有限的“通选课”来着重建设通识教育的“核心课程”，而是片面追求不断扩大通选课的范围和数量，似乎通识教育目标就是“什么都知道一点”，因此可供选择的通选课门类越全、课程数量越多，那么通识教育就搞得越好。这是抓目不抓纲的做法。目前的实际结果往往是，通选课的数量越多，学生就越不当回事，因为反正不是主课，而且一般都很容易混学分，而各院系对这些通选课同样不重视，学校本身也不重视。如果继续按照这样的方式去发展通识教育，我国大学发展通识教育的努力实际将只能流产，再过十年二十年，也不大可能有什么结果的。

大学通识教育的纲与目*

近年来中国大学的通识教育有相当大的发展，但同时也面临许多困难和问题。[1] 在种种不利因素中，有四个问题或许是中国大学通识教育以及一般本科教育现在面临的最大挑战：

首先，在高等教育大众化的时代，如何确保大学坚持精英教育的教学要求和教学水准？

第二，在知识大爆炸的时代，课程体系如何坚持“少而精”的原则，而不是走向“多而滥”的方向？

第三，在社会极度功利化、商业化、市场化的今天，如何使得大学内部尽可能地相对非功利化，相对非商业化，相对非市场化？或者说，今天的大学是否仍然可能成为“书香社会”，而今天的大学生仍然有“读书人”的气质和品格？

第四，在全球化的时代，中国文化传统特别中国经典著作在中国大学的通识教育课程中应该占什么样的地位和比重？

我基本认为，我们现在实际是在非常不利的社会氛围和大学内

---

* 刊于《同济大学学报》（社会科学版）第 18 卷第 2 期（2007 年 4 月）。本文根据作者以下几次演讲和会议发言整理而成：2006 年 4 月 24 日在北京大学的演讲；2006 年 7 月 3 日在复旦大学的演讲；2007 年 1 月 19—20 日香港中文大学召开的“大学理念与通识教育”学术研讨会上的发言。作者在此感谢上述机构的邀请以及与会者的讨论。

[1] 关于北京大学、清华大学、武汉大学、中山大学、山东大学、上海大学、华东师大等国内部分高校近年来通识教育实践的案例报告和讨论，可参见：甘阳、陈来、苏力主编：《中国大学的人文教育》，北京：三联书店，2006 年。

各种不利因素的制约下推进中国大学的通识教育，我们对于现在的各种极端不利的条件必须要有充分的认识，通识教育的目标一定要非常实际，要量力而行，逐渐积累，而不宜好高骛远，华而不实。

本文将着重讨论上述的第二个问题，同时也将略为谈及上面的第四个问题，不过在此之前，有必要先稍微讲一下上面的另外两个问题，因为这两个问题对于通识教育的发展有直接影响，甚至构成了最不利的因素。

首先是高等教育大众化的问题。我国是在2004年正式进入高等教育大众化的阶段。中国高等教育的毛入学率在1990年只有3.4%，到20世纪90年代中期提高到5%左右，亦即仍然远远低于15%这一教育学界定义的高等教育大众化门槛。但1999年以后，在国家教育政策拉动下，中国高等教育的毛入学率大幅度加速提高，在2004年毛入学率达到19%，正式进入了高等教育大众化时代。[1]2005—2006年中国大学在校本科生已经达到2300万人。这2300万的本科生如何教育，实在是个非常严重的问题。

由于国内大学通识教育虽然从20世纪90年代中期已经开始起步，但基本上是1999年教育部建立32个素质教育基地后才正式开展，因此开展通识教育的时候实际恰恰与大学大量扩招完全同步。[2]这对开展通识教育自然相当不利，因为本来就没有通识教育的基础和经验，现在又突然这么大批量的学生进来，直接带来的问题就是教育质量如何保证。据我所知现在全国大概只有三所大学（北大、清华、复旦）基本控制了本科生没有大幅扩招（北大目前每年本科招收按照官方严格要求是2700人，清华和复旦每年本科招收大体都是3300人左右），因此这三所大学也应该是发展通识教育条件相

[1] 王蓉：《从教育经济学角度看中国大学的人文建设》，见上引，甘阳、陈来、苏力主编：《中国大学的人文教育》，第417—437页。

[2] 张力：《素质教育作为国家政策：回顾与展望》，见上引《中国大学的人文教育》，第41—51页。

对最有利的。其他所有的大学如武汉大学、中山大学、山东大学，华东师大等等基本上都是本科成倍扩招，例如中山大学和中山医科大学 1999 年招收本科生 3000 人，2005 年扩大到 7200 名，增长了 140%。一下子多出来这么多人，连安置都是问题。中山大学目前本科一二年级全部学生和中山大学本部是分离的，不在广州，而单独在珠海，老师上完课通常就得匆匆从珠海赶回广州，因此这些本科生平时和老师教授很少有太多接触机会。在这种情况，要尝试通识教育的难度就更大得多。

对于这一问题，我个人在不久前提出了一个看上去很不实际的观点，亦即认为在高等教育大众化时代，要保持大学精英教育的教学要求和水准，应该特别采用“小班讨论课”制度来保证本科教育特别是通识教育课程的质量。这初看上去很不实际，因为学生这么多，分小班自然更困难。但我以为中国大学有一笔很大的人力资本没有动用，这就是大学的研究生。事实上中国大学的研究生比本科生扩招得更厉害，上面提到中山大学从 1999 年到 2005 年本科生增加了 140%，但同期研究生增加了 240%。[1] 事实上现在北大清华等很多学校研究生人数都已经超过本科生。我们知道美国大学通识教育普遍采用小班讨论制，其前提就是大量用研究生作助教来带领本科的小班讨论，但中国的研究生基本都不参与教学。我认为中国大学同样应该建立研究生作助教的制度，来开展通识教育课程的小班讨论课。这里的关键在于，应该把助教制度看成本身就是培养研究生的重要方式，而不应该看作单纯的打工和额外负担。国内研究生大量扩招以后，研究生本身的质量同样是个很大问题，许多研究生本身就基础薄弱，助教制度既可以强化研究生的基础训练，同时也培养研究生主持讨论班的能力，包括综合问题的能力，清楚表达的能力，与人沟通的能力，批改作业等判断能力，以及以后独立授课

[1] 陈春生：《在通识与博雅之间：中山大学的实验》，见上引《中国大学的人文教育》，第 115—126 页。

的能力，这些恰恰都是国内研究生现在普遍缺乏训练而往往能力很弱的方面。

去年我应清华大学“国家大学生文化素质教育基地”的邀请，曾在清华大学开设了面向全校本科生的通识教育核心课程实验班，这个实验班的教学效果使我深信，即使在以理工科为主的大学，开设有一定强度和难度的人文经典阅读通识课程不但是可能的，而且实际是学生所希望的，同时，引进小班讨论制对促进学生的主动性和积极性有明显效果，也是学生特别欢迎的。[1] 据我所知，今后清华大学的通识教育核心课程将会采取以研究生为助教的制度，复旦大学最近的通识教育核心课程也已经开始采取以研究生作助教带领小班讨论的制度。我相信这个方向是很有希望的。

第二，关于高度商业化对大学的败坏问题，现在已经是全球高等教育共同面临的严重危机，所以问题更加复杂。事实上近年来美国社会对于美国大学日益商业化对高等教育造成的严重问题，已经连连发出各种警告和呼吁。其中特别是美国公共电视台（PBS）制作的所谓“梅洛报告”（the Merrow Report）——《高等教育逐渐衰败的危险》[2] 引起相当大的反响。这个报告的很多作者从各个方面分析了美国大学近年来的高度商业化已经导致社会严重不安，例如招生方式的全盘商业化导致各校纷纷以扭曲奖学金制度的不正当方式竞争学生；[3] 又如大学的招生广告与学校实际日益严重地名实不符而误导家长和学生；[4] 以及，为压缩本科教育成本而日益放弃大学本

---

[1] 关于清华大学这个通识实验课的初步总结，参见该课程两位助教赵晓力副教授和吴飞博士已经发表的报告：“《莎士比亚与政治哲学》：一次以经典细读和小班讨论为核心的通识课试验”，《国外文学》，2006 年第 4 期，第 17—37 页。

[2] Richard Hersh and John Merrow, eds., *Declining by Degrees: Higher Education at Risk*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

[3] James Fallows. “College admissions: a substitute for quality?”. *Declining by Degrees: Higher Education at Risk*, ch.3.

[4] Jay Mathews, “Caveat lector: unexamined assumptions about quality in higher education”, *Declining by Degrees: Higher Education at Risk*,ch.4.

科教育传统的“小班教学”制，越来越多采取数百学生一堂的大课制。[1] 而所有问题都归结为一个根本问题：如果大学现在日益把自己看成与任何商业机构完全没有区别，一切都只是服从市场的原则，那么大学将日益失去其在社会中的崇高道德地位，事实上大学也就失去了其存在的理由。[2] 前哈佛学院院长刘易士（Harry R. Lewis）最近也刚刚出版了严厉批评哈佛大学最近通识教育改革的专著《没有灵魂的一流大学》，他的批评在很多方面是与上面的这些批评相呼应的，该书副标题“哈佛大学是如何忘记了教育的”，也是批评哈佛大学急于加入全球市场化竞争而忘记了大学本身的职责。[3]

以上所说大学越来越像商业机构而不像大学的现象无疑在中、港、台都存在，而且比美国有过之无不及。但中国大陆的情况又有其特殊性，在所有其他因素以外，国内大学最近十多来年商学院和法学院的大量增长，我认为可能是大学校园内日益功利化、商业化、市场化，而且人心极为动荡的一个重要因素。现在有些大学各种法律、商科或经贸各科占到大学所有院系的一半以上，由于这些专业都是直接与挣钱特别挣大钱有关的专业，这对学校的风气和学生的心理是有很大影响的。近年商法学院大量扩张是因为市场经济急需，因此有其合理性。但是，今后中国的商学院和法学院应该像现在这样一直放在大学本科，还是应该在适当时候停办本科，转为“后本科的职业学院”，很值得提出来讨论。我这两年一直论证，从大学本科通识教育的角度考虑，商学院和法学院这些应该尽快转为“后本科的职业学院”。我个人一直认为，美国大学以往本科通识教育比较

---

[1] Murray Sperber, “How undergraduate education became college lite”, *Declining by Degrees: Higher Education at Risk*, ch. 9.

[2] Howard Gardner, “Beyond markets and individuals: a focus on educational goals”; and David L. Kirp. “This little student went to market”, *Declining by Degrees: Higher Education at Risk,* ch. 7 and 8.

[3] Harry R. Lewis, *Excellence without a Soul: How a Great University Forgot Education*, New York: Public Affairs, 2006.

成功，其中一个重要原因是法学院商学院是本科毕业以后才能考。几乎可以肯定的是，如果美国的商法学院像中国一样是办在本科的话，美国大学的本科文理学院及其通识教育制度多半难以维持。因为每个家庭都会做很简单的财政计算，如果任何人并不需要经过本科四年教育，就可以直接选择挣大钱的职业教育如商法学院，那我们可以想象，还会有多少美国家庭会先花四年的冤枉钱，供自己的子女先读文理学院，然后再去读商法学院？为什么他们不直接投资让子女直接读商法学院？结果是可以想见的。反过来，正因为必须先读四年本科才能报考商法学院，同时事实上只有最优秀的本科生才能考上精英的商法学院，这样就能一箭双雕，既强化了大学本科的通识教育，又确保了商法学院的学生必然是受过最好教育的学生。我个人因此倾向于认为，把中国大学内的商学院和法学院转为“后本科的职业教育”，将有利于大学本科通识教育的改善和强化，同时将会比较有利于大学校园重新成为“书香社会”，而不是现在那么严重的金钱社会，比较有利于今天的大学生成为“读书人”，而不是像现在这样市侩气。这个问题两年前我和别人讨论时，大家都觉得不可能。但我现在觉得时机已经更成熟了，因为事实上现在北大清华的法学院和商学院本科毕业找工作已经并不容易，就业市场开始饱和，商学院法学院大量扩张的时代已经应该结束。可以转为后本科职业学院了。

下面我想集中谈一下关于“大学通识教育的纲与目”的问题，亦即在知识大爆炸的时代，通识课程体制以及整个本科课程体系应该坚持“少而精”的原则，还是走向“多而滥”的方向。我以为这是中国大学今天特别突出的问题。这里我想首先从一个非常具体的经验观察入手，来看一下国内通识教育以及本科教育目前比较头痛的一些问题，特别是课程数量与课程质量的关系问题。

我在清华讲课期间最令我吃惊的一个发现是，目前清华大学和北京大学本科一年级和二年级的学生，普遍地每个学生每学期选课

都在10—12门之间，有些甚至更多。由于这个问题我认为对建立大学通识教育的负面影响极大，我觉得有必要就此把中国大学本科教育与美国大学本科教育作一些简单比较：

例如哈佛大学的学制与北大和清华完全一样，也是本科四年、每年两个学期，一共八个学期。哈佛大学的规定是本科四年要求完成课程32门（其中8—10门为通识教育课程），也就是每个学期平均选课是四门。

芝加哥大学的体制是学季制，每年三个学期，四学年共有12个学期。芝加哥的规定是要求本科四年完成课程42门（以往规定其中21门为通识课程，近年是其中18门为通识课程），亦即平均每学期选课是三门半。

我们现在可以看出，清华北大的本科生每个学期选修的课程数量要比哈佛芝加哥大学的本科生多得多，几乎是美国学生的两倍到三倍。这是否表明中国大学生远远比美国大学生勤奋用功刻苦读书，中国大学本科的强度要求和教学质量远远高于美国顶尖大学呢？当然不是，实际情况只能是恰恰相反。在芝加哥和哈佛。通常学校和老师都不会鼓励学生选太多的课，而学生实际上每学期也不可能选太多的课，因为芝加哥和哈佛的课程尤其是通识课程都相当tough，每门课都有相当的难度和强度，而且有严格的训练要求（例如每两周交一篇作业），因此没有一门课是可以随便混学分的，一个学生一学期最多选5门课基本是到顶了。而清华北大的学生之所以可以每学期选10—12门课，恰恰是因为这些课程中有相当大比重的课是水分很大，没有任何教学要求和训练要求，因此可以随便混学分。事实上我们任何一个自己作过学生的人都很明白，一个人每学期选10门课，那么至少其中的6门课甚至7门课一定是没有难度和强度，也没有什么严格要求，而是随便混学分的课。如果每门课都有一定的难度和强度，同时有比较严格的要求，那么实际没有人一个学期可能选10门课。人的时间、精力都是有限的，可以算出来的。

中国大学生为什么选这么多的课，其原因相当复杂，未必都是学校的要求，因为事实上北大清华近年来都在不断减少学分要求，只不过校方减低了学分要求并没有导致学生实际选课相应减少。这一复杂现象本身我这里暂时不作太多分析，我关心的是这种现象对于中国大学开展通识教育的致命影响，因为这种普遍状况实际导致中国大学的通识课程几乎注定是没有什么教学要求，也很难提出认真要求的。原因非常简单：老师都知道学生普遍选10门课以上，因此除了专业必修课和部分专业选修课可以对学生提出比较严格的要求，而学生的心态也能接受这些要求以外，其他的课如果严格要求，那不但不合情理，而且几乎是不人道的。这里随便应该指出，虽然清华北大等都早已提出所谓“淡化专业”并加强通识的方向，但实际上“淡化专业”基本是不大可能作到的，每个系对自己的专业课要求都是加强加强再加强，清华这样的顶尖理工科大学尤其如此，工科专业的课程都非常重，训练要求非常强，因此工科学生的专业压力非常大。而北大的文科特别是文史哲这些老系，同样专业课要求非常强，淡化专业实际是很难落实，而且也是老师学生都不愿意的。在这种情况下，结果就是所有院系的老师和学生基本都把通识教育的课程看成是额外的，次要的，可有可无的，最多是锦上添花的课。因此通识教育的课程目前在大学的地位基本就是所谓“老师随便讲讲，学生随便听听，千万不要认真，大家拿个学分”。老师讲得好当然好，学生也希望老师讲得好，但前提是课程不能有什么负担和压力。通识课程因此基本都是没有任何严格的教学要求和训练要求，几乎按定义就是应该让学生轻松混学分的。实际上所有学生对通识课的心理预期就是通识课不能有任何压力，否则就不合理。例如通识课一般不会有什么阅读要求，即使列出一些建议阅读材料，老师都知道学生不会读，也不会勉强学生一定要读。

我觉得我们在这里实际面临的是发展大学通识教育的最基本问题，即我们到底想建立一个什么样的通识教育课程。一种看法是我

们的通识教育课就这样就可以了，没有必要提出更严格的教学要求。有人甚至会说，中国是中国，美国是美国，中国的通识教育没有必要非效法美国大学的作法。但我以为我们不应自欺欺人。首先，中国所有的大学实际都在学美国大学，尤其目前的通识教育更是都特别标榜在学美国大学体制特别是所谓哈佛模式。真正的问题在于，中国许多大学往往学的都是美国大学比较表面外在的东西，而没有学美国大学真正好的地方，这就是它对通识教育课程的严格要求和严格训练，从而确保精英教育的水准。其次，我觉得更不能自欺欺人的是，我们必须看到，不同的通识课教学方式在质量上不可同日而语，就目前而言差别就在于，中国大学生的课程虽然比美国学生多得多，但基本训练比美国学生差得多。这种差异至少在三个方面特别突出：

第一，阅读量和阅读训练。美国学生通识教育课程的阅读量要比中国学生大很多倍，中国的通识课现在基本没有阅读量，或阅读量极小，或根本没有要求。有人认为现在是图像时代，不应该再要求学生大量阅读，我认为这是完全错误的。阅读量是最基本的思维训练，放弃阅读量要求，就是放弃训练学生的思维能力。正因为是图像时代，更要加强大学本科期的阅读量要求，否则以后可能就是完全缺乏思维训练的废人。

第二，阅读的内容和质量。美国大学通识教育课的一个最基本内容是经典著作的阅读，因此美国本科生通常都比较扎实地阅读过十几种比较重要的经典原著。[1] 但中国大学长期以来本科生基本不接触原著，都是上很多“概论”，许多大学生四年毕业从来没有认真读过任何经典原著。读不读经典原著的差别是思考深刻与肤浅的差别，中国本科生比较缺乏深刻思考问题的能力，因为没有真正自己亲自接触过深刻的思想，都是道听途说的多，人云亦云。

---

[1] 甘阳：《大学人文教育的理念，目标与模式》，见上引，甘阳、陈来、苏力主编：《中国大学的人文教育》，第3—40页。

第三点和小班讨论制有关。小班讨论有利于训练学生的表达能力和讨论问题的能力。我在清华开通识课时，从小班讨论发现国内学生相当普遍地不善于用比较短的两三分钟时间 make a point，而是习惯于长篇大论，半小时还不清楚到底要说什么，至少别人听不清楚。许多学生往往一个人说个没完，不让别人说话，不善于尊重别人。但后来就逐渐有所改善而在讨论时互相尊重。可以说，小班讨论制对于训练学生是很有必要的。

我个人认为，中国大学的通识教育发展应该有比较高的追求，同时需要提倡"宁拙毋巧"的原则，亦即宁可在每一门通识教育课程上多下笨功夫，而不是贪多求快地追求通识课程体制的齐全完备。具体地说，我主张通识教育课程的数量要少而精，但每门课程的质量要求必须高而严。但目前比较常见的情况是，中国大学往往把精力放在不断扩大通识教育课程的数量上，事实上现在国内大学的通选课数量普遍比美国大学多得多，例如哈佛大学一个学年的可选择通识课程大体在 100—110 种左右，芝加哥大学的通识课程数量就更少，与此相比，北京大学有 300 多种通选课，武汉大学也有将近 300 种通选课，而不少大学的"发展计划"中都有计划在若干年内达到建立通选课 200 种，400 种，或 600 种，甚至 1000 种这样的蓝图。我们诚然并不笼统反对通识课的数量，但通识教育的好坏显然不在通选课的数量，而在这些课程达到什么样的教学要求和质量保证。

从近年国内的情况看，目前对通识教育似乎有一种普遍的误解，亦即不是把通识教育课程看成是本科的主要课程和基础学术训练，而是把它看成仅仅是在主课以外"扩大"一点学生的兴趣和知识面，似乎通识教育目标就是"什么都知道一点"，因此可供选择的通选课门类越全、课程数量越多，那么通识教育就搞得越好。由此就不是有效利用目前学分有限的"通选课"来着重建设通识教育的"核心课程"，而是片面追求不断扩大通选课的范围和数量，这是抓目不抓纲的做法。目前的实际结果往往是，通选课的数量越多，学生就越

不当回事，因为反正不是主课，而且一般都很容易混学分，而各院系对这些通选课同样不重视，学校本身也不重视。如果继续按照这样的方式去发展通识教育，我觉得再过十年二十年，也不大可能有什么结果的。

一般地说，任何大学都不难建立一套所谓的通识教育课程体制，事实上今天中、港、台的几乎每个大学都可以拿出一张非常漂亮的通识教育课程安排，而且都是理念非常先进，符合国际潮流，但实际上到底有多少华人大学建立了比较扎实的通识教育基础和传统，恐怕又另当别论。就大陆而言，由于现在教育部要求各高校建立文化素质课程，不少大学为了应付检查或评比，往往急于制订一个特别符合所谓“哈佛模式”的通识课程体制，把一共只占本科全部学分不到十分之一的通选课切割成五大类或六大类，形式上看门类齐全，非常完备。但问题在于这究竟能达到什么样的通识教育实质效果。事实上，最近国内不少教授对我表示，他们很担心“通识教育”这个名词正在变成贬义词。

因此我在去年发表的“大学通识教育的两个中心环节”中提出，中国大学的通识教育应该力戒形式主义和外在模仿，不宜把太多的精力耗费在设计表面漂亮的总体规划和面面俱到的学科分布上，而应集中精力探索通识课程的教学要求和教学方式。比较扎实的作法是，首先建立少数有一定强度要求和难度要求的“核心课程”，同时建立“助教制度”来发展“小班讨论”的教学方式。[1] 这里的关键不在有多少门“核心课程”，而是在于“核心课程”应该提出什么样的强度和难度要求，如果没有一定的强度和难度要求，那么所谓“核心课程”就仍然只是徒有其名，不成其为“核心课程”。在通选课数量已经很庞大的情况下，有必要考虑“通识教育的纲与目”的问题，亦即应该区分主次，在数量庞大的通识课程中，确定少数核心课程

[1] 甘阳：《大学通识教育的两个中心环节》，《读书》2006 年第 4 期，第 3—11 页。

作为全校必修的重点课程，这些课程要有一定的强度、难度和训练要求，因此值得集中人力财力重点发展。

简单地讲，我的主要观点是，中国大学通识教育的道路，由于是在没有传统、没有积累和没有经验的条件下从头开始，因此不应该走没有任何教学要求、没有任何训练设计的“通识教育大杂烩”，而是应该是在有限的学分时间限制下，精心设计少而精的几门“共同核心课程”作为第一步。要以纲带目逐渐形成配套课程，而不是泛滥成灾地弄一大堆泛泛的“概论”式选修课或随便听听的讲座课。

具体地说，我认为在建立通识教育课程方面可以尝试的方式是，首先下大功夫设计以下五门“共同核心课”作为通识教育课的主干，每门课都应为一学年连续两个学期：

一、中国文明史

二、中国人文经典

三、大学古代汉语

四、西方人文经典

五、西方文明史

这里所谓一门课，是指一个门类，比如说“中国文明”每学期可以同时有七八种或更多具体课程，有人讲先秦，有人讲两汉，有人讲唐宋，有人讲明清，可以由学生任选其中一门。而且完全可以同一门课由许多不同教授同时讲。但重要的是，应该尽可能摆脱“通史”或“概论”的讲法，所有课都最好集中阅读少而精的经典著作。中国的大学本科多年来习惯了“概论”加“通史”的教学方式，例如哲学系先来一个“哲学概论”，再来一个“中国哲学史”和“西方哲学史”，文学系则先来一个“文学概论”，再来“中国文学史”之类，这种课往往老师讲得大而化之，学生听得也是大而化之，年复一年地导致实际上可能老师本人都从未在任何经典上下过功夫，而学生在本科时期更是几乎很少深度阅读任何经典。结果是老师埋头大汗地罗列甲乙丙丁，学生则无可奈何地死记硬背考试要点。这

种教学方式必须加以改革，应该让本科生从大学第一个学期开始就直接进入经典文本阅读，例如如果第一个学期用一门课集中深入阅读《孟子》或《庄子》，效果要比用一个学期教半部哲学史好得多，因为经过一个学期的强化深入阅读孟子或庄子后，这些学生以后就可能有能力自己去阅读其他的经典原作，反过来，一个学生用两个学期上完了全部中国哲学史，看上去好像什么都知道了，实际却是什么都没有真正读过，很可能仍然完全没有能力阅读任何经典原作。重要的是要通过一门深度阅读的课来培养学生的阅读能力、思考能力和写作能力，而不是要一门课满堂灌地讲上千年的哲学史或文学史。事实上编写出来的各种哲学史文学史之类都受编写者的很大局限，其价值是不能与经典原作相比的。

我以为，只有首先努力建立这样高标准严要求的“共同核心课”作为通识教育课程主干，中国大学的通识教育才会有灵魂和“纲”，才能真正走上可以逐渐有所积累而成熟的轨道从而形成自己的传统，否则必然是永远无所积累而不断流入泛泛的肤浅课程。如果先确定了核心必修课，则其他的可以作为通识选修课。总之，宁可少而精，不要多而滥，这样才能逐渐形成通识教育的传统。最根本的是一定要“以纲带目”，而避免“有目无纲”。

大学通识教育的两个中心环节*

自从一九九五年原国家教委在华中召开“文化素质教育试点工作会”以来，我国许多大学都在以不同方式推动“大学本科通识教育”的发展。目前面临的问题是，在初步的尝试以后，我国大学的通识教育道路下一步到底应该怎么走，例如，是否需要成立“文理学院”（本科生院），通识教育时间应该是一年还是两年，以及，如何看待国外特别是美国的通识教育经验（目前各校实际都以美国大学为主要参考）等等。

我以为，我国大学推动通识教育（General Education），首先要力戒形式主义和外在模仿，而要注重实质性的积累。通识教育的根本，首先在于能体现通识教育理念的相关课程和教学方式，如果在课程和教学方式上无法落实通识教育的理念，那么其他方面的所有改革例如成立“文理学院”等未必有太大意义；反过来，如果课程和教学方面能够体现通识教育理念，那么其他外在形式方面未必一定要做大规模的变动。我们应该力求找到一条代价比较小，折腾比较少的渐进改革道路。

我想在这里提出，中国大学的通识教育可以走一条更有实质效果的道路——以建立通识教育的“共同核心课”（the common core course）以及建立“助教制度”这两个环节为中心。我以为这一道路

* 本文刊于《读书》杂志2006年第4期。

是代价比较小、但收效比较大的稳健道路，而且比较易于操作。首先，建立通识教育的“共同核心课”，暂时并不需要变动大学现有的所有课程体制，而只要求最有效地充分利用教育部已经规定的“素质教育课”（通选课）部分，但必须改变近年国内大学流行的通选课方式。此外，“助教制度”则以研究生来担任本科生课程特别是通识教育课的助教，这一制度不仅可以加强本科通识教育，同时本身就是培养博士生和硕士生的重要方式，这也是国外大学的普遍做法。美国大学的博士生毕业后大多能很快胜任教学工作并有良好的与学生沟通技巧，这与他们在读研究生期间大多都担任助教有很大关系。反观我国近年研究生大量扩招，但博士生和硕士生却几乎都不参与教学工作，这实际导致我国研究生在基本学术训练方面有严重欠缺。我国大学的研究生基本都是由大学提供奖学金，有理由按国外大学通常做法，规定凡拿奖学金的须担任助教工作。

不过现在首先有必要检讨一下我国各大学近年推行“素质教育课”（通选课）的做法。“素质教育课”或通选课原本是我国高校为推动通识教育所做的努力，但我个人感觉，目前各校普遍采取的通选课方式，似乎恰恰可能使得我国大学通识教育努力流产，其原因仍然在于对通识教育的某种误解。目前各校的通选课设计基本都是模仿美国大学的通识教育体制，例如普遍把通选课体制分为五大类或六大类科目，规定每类至少选修一门等等，因此初看上去这些通选课似乎就相当于美国的通识教育课。但实际上，这些课程与美国大学的通识教育课在性质上完全不同。根本的差别在于，在美国大学，通识教育课程是本科生前两年的主课和基本课程，亦即所谓“核心课程”，因此有严格的教学要求和训练要求。例如芝加哥大学本科四年要求修满四十二个课程，其中一半即二十一个课程为全校“共同核心课”即通识教育课程，这些课程是所有本科生前两年的共同主课和基础课，每门课的要求都很严格。但在我国大学现行体制中，由于通选课只是本科生主要课程以外的附加课，因此在教学体

系中实际多被看成是额外的、次要的、可有可无的、最多是锦上添花的课（理工科院系尤其如此），这些课因此大多没有任何严格的要求和训练，往往成为学生混学分的课，或最多增加点课外兴趣的课。

简言之，我国大学目前对通识教育的普遍误解就在于，不是把通识教育课程看成是本科的主要课程和基础学术训练，而是把它看成仅仅是在主课以外“扩大”一点学生的兴趣和知识面，说到底只是在传统的“专业主义”不变的前提下给学生加点“小甜点”。因此具体做法上就不是有效利用目前学分有限的“通选课”来着重建设通识教育的“共同核心课程”，而是片面追求不断扩大通选课的范围和数量，似乎通识教育目标就是“什么都知道一点”，因此可供选择的通选课门类越全、课程数量越多，那么通识教育就搞得越好。如果继续按照这样的方式去发展通识教育，我国大学发展通识教育的努力实际将只能流产，再过十年二十年，也不大可能有什么结果。

我国大学目前“通选课”的学分本来就十分有限（教育部规定不低于十个学分，清华是十三学分，北大最高为十六学分），我以为正确的做法本应是有效利用这宝贵而有限的通选课学分，借鉴美国大学“核心课程”的科学教学方式和对学生的严格要求，首先着重建设对全校通识教育发展最基本的“核心课程”，不求数量，但求质量，在逐渐积累这些高质量“核心课程”的基础上，最终形成比较完善的通识教育课程系统。因此，我们在参考美国通识教育模式时，应该首先着重考察美国大学的“核心课程”以及它严格的教学方式和严格的训练要求，这些方面才是我们特别值得借鉴的。而我国大学往往把注意力集中在盲目仿效美国通识课程的外在分类方式，却恰恰忽视了，我国目前的通选课，实际与美国大学的通识教育课并不是对等的，因为美国大学通识课程无论怎样分类——例如芝加哥分六领域，哈佛分成七领域，斯坦福分为九领域，其共同点是这些科目就是本科生前两年的“核心课程”，这些“核心课程”都是严格设计严格要求，而且往往是这些大学的精华和风格所在。

以斯坦福大学为例，通识教育课程分为九个领域，最出名也是学校最重视的是其中的第一领域，即所谓“各种文化、各种观念、各种价值”（简称CIV），这是每个本科生在大一都必修的核心课程。首先这是连续三个学期的课（斯坦福是每学年三个学期的学季制），每课每学期五个学分，每周上课五小时，外加每周讨论时间三至四小时，最少不低于二小时；讨论课方式要求分成每班十五人左右（由博士生做助教来带领讨论）。这个CTV核心课程通常每个学期有数门课供学生选择，每门课程都需要经过学校专门的委员会审定批准，但其内容则无一例外都是经典著作的阅读和讨论，以其中一门“古今欧洲”课为例，指定要讨论的读物为：柏拉图对话两种，亚里士多德《政治学》，《圣经》，奥古斯丁的《忏悔录》，中世纪英国文学作品《坎特伯雷故事》，马基雅维里的《君主论》，这都是西方传统经典，再加一本非西方经典是《古兰经》。

再以被公认为全美通识教育重镇的芝加哥大学为例，其通识教育核心课程占本科生全部课程的一半，分为六领域，每个本科生必须至少修满以下二十一门核心课程：人文学三门，社会科学三门，文明研究三门，外国语文四门，数理科学二门，自然科学六门。以其中的“社会科学共同核心课程”为例，就数量而言芝大的社会科学院一共只提供三门这种社会科学核心课程，这三门课分别名为“财富、权力、美德”，“自我、文化、社会”，以及“社会政治理论经典”。但这三门课程都是连续三个学期的，因此相当于九门课。学生可以在其中任选三门，亦即你可以选修其中一门课程的连续三个学期，也可以每门课都只选其中一个学期，但每个本科生都必须修足三个学期即三门社会科学核心课。其具体教学方式和要求，通常都是小班教学，也有上千人的大课，但讨论课时就要分成很多小班，这当然就需要很多博士生做助教。例如九十年代时的“财富、权力、美德”课，是由当时芝大的本科生院院长亲自上，选修学生多达千人（芝大一共三千本科生），需要二十多个博士生做助教，每个助教

带两个小班，每个班二十人左右。这门课每周两节课，每课八十分钟，学生每两周要交一个作业，助教每周要带领两个班分班讨论一次，亦即每个助教每周要主持两次讨论，同时要批改两个班四十个学生每两周一次的作业，工作量可以说相当大，而且所有助教每周要和主讲教授再碰头开一次会，汇总各小班问题情况并讨论下周课程安排。

这样的教学方式对学生的负责自不待言，但对学生的要求之严同样也是不言而喻。这些课程的具体内容，同样无一例外是经典著作的阅读和讨论。仍以上述“财富、权力、美德”课为例，其连续三个学期的课程安排是每个学期集中阅读四至五本经典著作，通常第一个学期以柏拉图、亚里士多德的著作为主；第二个学期四本书是霍布斯的《利维坦》，亚当·斯密的《国富论》和《道德情感论》，以及涂尔干的《社会分工论》；第三个学期则一定有马克思的《共产党宣言》，韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，尼采的《论道德的谱系》和《善恶之外》。芝加哥的通识核心课程尤其以强度大出名，没有一个课是可以随便混学分的，因为这些课程都是主课而且必修。

以上所述斯坦福和芝加哥的通识教育核心课程的教学方式、助教制度，以及对学生讨论班和论文的要求，事实上是美国主要大学如哈佛、耶鲁等都普遍采取的方式，各校具体课程各有特色，但在通识教育核心课程的质量、分量、严肃性和严格性方面则是基本相同的。我在这里特别想强调，如果通识教育真正开展，那么规定博士生做助教的制度乃是必不可少的，否则就不可能做到本科生讨论课都要求小班制。同时这种助教制度本身就是培养研究生的重要方式，它既强化了研究生的基础训练，也培养研究生主持讨论班的能力，包括综合问题的能力、清楚表达的能力，尊重他人和与人沟通的能力，以及批改作业等判断能力，这些都是我国研究生目前普遍缺乏训练而往往能力很弱的方面。

我认为，我国大学发展通识教育，最值得参考借鉴的确实是美国大学的通识教育制度，因为这种制度对学生高度负责任，而且确实非常有效地达到了“打造精英”这一大学本科的教育目标。就美国主要大学本科通识教育课程的基本建制而言，我们应该特别注意一个最根本而且至今不变的突出特征，这就是美国大学本科通识教育事实上是以人文社会科学为重心，即使纯理工学院的通识教育也包含相当大比例的人文社会科学课程。由于这一点对理解大学通识教育的目的和意义至关重要，同时这一点似乎恰恰为我国大学所特别忽视，我在下面分别举三类不同的美国主要大学来加以说明。

第一类是通识教育对所有本科生统一要求的大学，例如哈佛、芝加哥、斯坦福等。以哈佛大学为例，目前本科基本体制是全部课程为三十五个课程，其中通识教育核心课程为八至十个课程。每个学生必须在七个领域的通识核心课程中每领域选修一门以上，这七个领域分别为：外国文化，历史研究，文学和艺术，道德思考，社会分析（社会科学），定量推论（这里一半是社会科学的课），自然科学。换言之，人文社会科学的核心课程占将近80%，这从提供选择的课程分布也可以看出，以二〇〇一年至二〇〇二学年两学期通识教育七领域供选择的课程为例文学和艺术三十一种，历史研究二十三种，外国文化十四种，道德思考十种，社会科学九种，定量推论七种（其中四种为社会科学），自然科学十七种。事实上哈佛的通识核心课程传统上以“文学和艺术”以及“历史研究”领域的课最多，近年来则特别强调发展“外国文化”领域，将“外国文化”领域提到了通识核心课第一类。目前这个七领域分类是二〇〇一年以来的课程分类，较早的哈佛一九七八年开始的通识教育核心课程则分五类，其中人文社会科学占四类（文学与艺术，历史研究，社会科学与哲学，外国语言与文化），自然科学占一类。一九八五年后哈佛改为通识教育核心课程分为六类，其中五类为人文社会科学（顺序开始改为：外国文化，历史研究，文学与艺术，道德思考，社会科学），而自然科学占一类。与哈

佛相比，芝加哥大学通识教育核心课程中自然科学占三分之一强，在前面提到的六领域二十一门核心课程中，人文社会科学为十三门，数理和自然科学占八门。但芝加哥大学通识教育的重中之重即所谓“芝加哥模式”是其“西方文明经典”阅读，贯穿于人文社会科学核心课程的每门课中。斯坦福的通识核心课程分类为九领域，其中人文社会科学为六领域即占三分之二，而且九个领域的重心如前面所言在其第一领域，即所谓“各种文化、各种观念、各种价值”，学分占得特别多。

第二类是通识教育课程对文科生和理工科学生区别要求的大学，可以普林斯顿为代表。普林斯顿大学对其理工学院学生的通识课程要求为：必须至少修人文社会科学课程七门，外加英文写作一学期，外语两学期，其他则为数学四学期，物理二学期，化学一学期。反过来，对文学院学生的通识课程要求则是：英文写作一学期，外语三至四学期，历史哲学与宗教二学期，文学艺术二学期，社会科学二学期，自然科学二学期，同时鼓励但并不要求选修数学和计算机课程。可以看出，这里对理工科学生的人文社会科学课程要求比较高，但对文科生的自然科学要求则比较低。

第三类是以理工科为主的大学，特别是麻省理工学院（MIT）。其通识教育课程的特点，并不在于自然科学的课程比哈佛、芝加哥等在数量上多，而是在于其课程性质完全不同，哈佛、芝加哥的自然科学课程多为所谓“非专业的科学课”（以观念介绍为主的导论课），而 MIT 的自然科学通识课程则是专业性的数学、物理、化学、生物等课程，在这点上无疑是最类似我国理工科大学的本科专业课。但不同在于，MIT 对理工科学生的人文社会科学要求远远高于我国理工科大学，它要求理工科学生必须选修至少八门人文社会科学的课程，而且其中至少三门必须集中在某一特定领域（例如历史，或哲学，或文学等等）。这里所谓八门人文社会科学的课程，其质量分量和严格性都是不下于前述芝加哥、斯坦福等大学的同类课程的。

以上三类大学中，就美国而言，或以第一类最有代表性也比较普遍，但我以为，对我国大学而言，目前更值得参考的其实是第二类和第三类。例如北大、复旦、武大等以文理为主的大学，应该更多参考普林斯顿区别理工科和文科学生的安排，因为我国现在从高中开始就已分文理，短期难以改变，因此至少在近期内，大学通识教育课程以区别要求文科生和理工科学生比较实际。同时，对我国理工科传统的大学，则比较值得参考借鉴的应是MIT和普林斯顿理工学院的通识教育安排。但我国大学近年发展“通选课”的普遍做法却都要盲目地学所谓哈佛分类（例如北大的通选课设计就完全机械模仿哈佛一九七八年的五类分法），实际上这种做法不但不可能学到哈佛通识教育的实质，而且必然导致我国大学的通选课越来越失去目的和意义，结果将变得不伦不类。

这里的最大问题是：美国大学的通识课程相当于我国大学生前两年的主课，而不是仅仅相当于我们目前的通选课。事实上，我国通选课目前只占本科全部学分的不到十分之一，而美国大学的通识教育课程在其全部本科课程中占的比例，芝加哥占一半，哈佛、斯坦福等占三分之一到四分之一，通常最少不低于五分之一。以我们现在如此有限学分的通选课来模仿美国的全部通识教育课程分类，完全是文不对题的。例如上举斯坦福核心课第一领域，每门课五个学分，三学期的课是十五学分，这一个领域的一门核心课学分已经超过我国大学通选课的全部学分（多为十至十二学分）。很显然，如果我们把目前通选课的学分，老老实实地用来集中发展一两个领域的“核心课程”，那么效果会好得多。假如我们非要在形式上照搬美国大学通识教育的分类，那么对称的方式只能是把我国本科前两年的所有课程按美国的通识分类方式全面重新安排，或者把通选课的学分提到至少占总学分的五分之一以上。但这在目前多半是不实际的，而且即使形式上能够做到这样，根本的问题仍然在于实质性方面，即我们是否能建立起在教学方式和讨论班安排上都像美国大学

那样严格要求的“核心课程”。

我认为，我国大学发展通识教育，理论上有两种可能道路，一种是一步到位，使本科前两年的教学体系彻底改变以往的专业发展模式，完全实行通识教育安排。复旦大学最近建立“文理学院”似乎有这种企图。但其能否成功，标准不在外在形式，而在实质效果，亦即取决于能否真正建立起高质量严要求的“核心课程”教学体制。就目前看，这条道路对于我国大多数大学可能短期内是不太实际的。比较可行的是另一条道路，即充分利用目前有限的“通选课”学分，有重点地建设通识教育的“核心课程”。这里重要的是不应把有限的通选课学分再作平均分配，追求华而不实的门类齐全，而应该把这些学分用在刀口上，有针对性地集中用于发展对全校通识教育最基本的少数领域的“核心课程”上。因此不同的大学应该首先确定什么是自己学校目前最需要发展的通识教育“核心课程”。

以上述三类美国大学的通识教育安排作为参照，我国理工科大学最需要集中发展的通识教育课程领域是人文社会科学的核心课程。因为在数理自然科学方面，我国理工科的本科一、二年级学生，在课程数量和训练要求上肯定超出哈佛、芝加哥等本科生的通识自然科学要求，因此我国理工科大学的通选课实无必要再安排“数理自然科学”等方面课程，而应将通选课的有限学分集中于发展高质量的人文社会科学核心课程。顺便指出，这种安排实际也正符合教育部原先推动素质教育课的意图。教育部一九九八年二号文件《关于加强大学生文化素质教育的若干意见》曾明确说：“我们所进行的加强文化素质教育工作，重点指人文素质教育。主要是通过对大学生加强文学、历史、哲学、艺术等人文社会科学方面的教育，同时对文科学生加强自然科学方面的教育，以提高全体大学生的文化品位、审美情趣、人文修养和科学素质。”根据这一精神，我国传统理工科大学显然应将有限的文化素质教育课学分集中在人文社会科学方面。同时，理工科大学的通识教育应该考虑采纳 MIT 的做法，即要求理

工科学生在人文通选课方面相对集中在某一领域（MIT 规定每个学生必须有三门集中在某一领域），例如学生可根据自己兴趣相对集中在“中国历史”课，或“外国文学”课，或“艺术”等等。如此可以避免走马观花的泛泛了解，而能帮助理工科学生比较深入进入人文领域。

另一方面，我国的传统文理性综合大学，现在恐怕最需要克服的是那种成天把所谓“哈佛模式”挂在嘴上的莫名其妙心理。从我国国情出发，我国文理性综合大学实际很可以参考普林斯顿等大学的做法，对文科和理科的通识教育做出不同的要求和安排。

但不管是选择哪一种具体做法，最根本的仍然在于对“核心课程”的教学和训练方式要有严格的要求，在课程教学方式上应尽可能引入小班讨论以及论文要求等实质性措施，这也就必然需要建立比较完善的助教制度，以实现小班讨论课的安排。最后，“核心课程”的内容方面需要摆脱各种泛泛的“概论”课方式，而应逐渐走向以经典著作的阅读讨论为中心，但这需要另一篇文章来讨论了。

附文一

《莎士比亚与政治哲学》：一次以经典细读和小班讨论为核心的通识课程试验*

赵晓力　吴　飞

［《国外文学》编者按］近年来，大学通识教育引起了各级教育主管部门、各高校以及学术界的广泛关注。国内不少高校针对低年级本科生设计了以素质教育为宗旨的通选课方案，对于提高在校学生的整体人文素质起到了良好的作用。不过。应当看到，通识教育在我国才起步不久，其在理念、制度、实践诸层面上还处于摸索阶段。许多问题，例如通识教育的宗旨、手段和内容、通识教育在制度上的可行性、通识教育与专业学习的关系等等，还有待于人们作出更深入的检讨。2005 年 6 月，“中国文化论坛”曾以“中国大学的人文教育”为题召开学术研讨会，来自国内主要高校和研究机构的学者围绕通识教育问题进行了广泛交流（会议论文集已于近期出版：《中国大学的人文教育》，甘阳、陈来、苏力主编，三联书店 2006 年版）。对于外国文学学科而言，如何将外国文学纳入到大学通识教育中去，如何在更广大的思想文化脉络下确定文学经典的意义，经典阅读在整个大学教育中占有什么位置，这些都是需要深入讨论的问题。这里刊发的《〈莎士比亚与政治哲学〉：一次以经典细读和小班讨论为核心的通识课程试验》介绍了清华大学最近的一门通识课程。这门课程以外国文学经典的细读和讨论为中心，其授课对象为全校所有专业的本科生。附录中选登了几位选课学生的课程论文。** 这些论文样本表明，经过适当引导，非

* 本文刊于《国外文学》2006 年第 4 期。

** 这里提到的课程论文，因篇幅所限，未收入本书。——编者注

文学专业的学生不仅对文学经典产生了浓厚兴趣，而且还能在细读文本的基础上提出自己的见解和心得。

《莎士比亚与政治哲学》这门课尝试以经典阅读替代传统的概论与泛论，以小班讨论加强教和学的衔接互动，改变通选课讲座化、泡沫化的趋势。本课程由清华大学文化素质教育基地聘请甘阳教授主讲。从2006年3月8日到4月26日，共上课8周，每次3小节，共24学时。选课学生限定50人，加上从北大、人大、中国政法大学、北师大等校来旁听的学生和教师，通常每次听课人数在100人左右。

本课主讲教师甘阳是研究西方政治哲学和西方思想史的著名专家，并对西方大学的通识教育理论和实践有深入研究，近年曾先后应邀到清华大学、北京大学、复旦大学等高校就大学通识教育问题发表演讲，致力于推动我国大学的通识教育。2005年6月18—20日，“中国文化论坛”以“中国大学的人文教育”为主题在北京香山召开会议，来自清华大学、北京大学、武汉大学、山东大学、中山大学等20余所大学的学者就人文教育、通识教育进行了深入交流，甘阳先生是这次会议的执行主席。同时，甘阳先生近年一直在香港中文大学给本科生讲授古希腊历史和莎士比亚历史等课程，对于通识教育有丰富的实践经验。

《莎士比亚与政治哲学》这门课不同于其他一些通选课的特点有两个：一是课堂讲授完全以文本细读为重点：二是在课程单元之间安排了小班导修。

经典细读

本课选取了莎士比亚历史剧中的第二个四联剧，也就是《理查二世》、《亨利四世》（上）、《亨利四世》（下）、《亨利五世》，作为阅读的对象，“从政治哲学的角度阅读莎士比亚的英国政治剧，同时从莎士比亚的政治剧讨论英国政治传统与西方现代性的问题”（课程概

要）。另外，还提供了若干阅读材料给选课的同学参考。甘阳先生上课以细致解读戏剧文本为主，其间穿插介绍学术界各家各派的解释。在第一次课上，甘阳先生就对紧扣文本上课做出了要求，文科 3B 的姚杏同学回忆道："一开始，甘阳教授就有个规定，上他的课必须事先读文本，上课的时候也必须携带文本。没有文本，不读文本，你根本无法 follow。所以说这个课在一定程度上说就是引领我们阅读，在阅读中体会莎士比亚的思想，在阅读中了解什么是政治哲学。"

对于这种解读的效果，英 52 的方晨同学说："通过这门课程，我首先学会了深入阅读文本。说起来也许荒谬，寒窗十载，怎么不会读书呢？坦诚地说，我觉得在这样一个速食的年代里，对于选修课，能够全心全意地投入阅读，的确是需要一种心态、一种氛围的。甘阳老师每节课的内容都紧紧贴近文本，也就是给课下的阅读一个方向，同时给了我一定压力。为了能跟上授课进度，为了在 3 节课上得到最大的收获，我不由自主地一遍又一遍地阅读原文，阅读参考资料。"

据了解，大部分同学都能按照老师的要求，在上课之前通读一遍剧本，并在上课后或导修课前后再读一遍甚至数遍。从课堂听讲反应和导修课讨论情况看，绝大部分同学都能很快熟悉文本，这一点比甘阳先生在香港教过的学生表现要好。当然熟悉的程度也有差别，大部分同学能很快熟悉人物、剧情。有些同学不满足于此，还按照上课时老师的提示深入考察剧本的结构、用典和用语等等。

直接阅读以领略经典的魅力，以一个循序渐进的过程，但只要引导得当，也没有想象的那么困难。自动化 46 的苏俊杰同学描述了自己是如何进入经典的："第一节课后布置了通读《理查二世》的作业，课后我大概花了将近半天的时间一口气把它看了下来，我觉得除了语言上有一些不同于我认识的其他一些文学作品，看起来比较吃力一点外，情节还算吸引人，然后也就没什么其他感觉了，这可以算得上是我第一次真正接触莎士比亚的作品。以后的课，甘阳老师会给我们分析文本，可能是

考虑到有不少像我这样的工科学生来选修，老师讲得很‘简单’，但是的确越来越让我觉得似乎莎士比亚的文字里面有无穷的东西可以挖掘，老师还会给我们提供一些可以发挥的题目，我经常觉得这些题目有说不出来的妙处，不仔细想是体会不到的，我常常会感叹自己为什么就想不到如此精妙之处。原来所谓文学艺术并不是无聊的东西，而是人类智慧的凝结，有人说‘上帝花了双份的力气创造了莎士比亚’，这句话原来不假……”

这种紧贴文本的教授方法，对学文科的同学也是很好的训练。文科 3A 的刘月雯同学说：“虽然一直学习的是文科，但上课之前，我对莎士比亚并没有什么深刻的了解——只是稍稍知道他的一些作品——对于英国的政治哲学传统也缺乏整体上的了解。上了几次甘老师的课，最大的感受便是，原来文本也可以这样解读，历史剧也并不那么枯燥乏味。通过这门课．我的第一个收获便是真切地感受到了莎士比亚和经典文学的魅力。很惭愧，之前我甚至没有完整地看过一部莎士比亚作品剧作，更不要说历史剧了。但在这个学期，循序渐进地阅读四联剧，再配合上老师的细致讲解和导读，到了最后，我几乎是要迫不及待地自己翻开书本了。通过文本的阅读，我脑子里的‘好莱坞的莎士比亚’、‘专家的莎士比亚’变成了自己的莎士比亚。如果不亲自翻开书本，就永远不会知道经典是怎么回事。这一个学期回归文本的精读，帮我克服了对大部头的畏惧心理，发现了经典文献的恒久的魅力。”

一些同学通过这门课尝到读经典的甜头后，甚至对整个本科的人文教育提出了建议。法 41 的魏海涛同学说：“经典之研读，有甘老师的细致讲授，自然事半功倍，但是就算没有甘老师讲授，我们与别的老师一起研读经典，当然也比浮光掠影、只懂皮毛要好些，至少我们自己读过，思考过啊。经典研读是可以建构出来的，需要制度之支持，我斗胆提出建议，先从文科院系出发，开设专门的读书课，每学期研读一两本经典，收获不可谓不大。如果学生反映良

好，亦可尝试将这种做法推广到全校本科生当中去。我们是年轻人，我们懂得什么是好，什么是坏，什么是虚无，什么是意义，我们是渴求真理与知识的，我们也有意见要表达，读书课会为我们提供这样的机会，甘阳老师开设的这门课已经给我们提供了这种机会。”这位同学还“特别希望有人能够讲解中国的经典”。

小班讨论

虽然小班讨论早已是国外大学通识教育的标准要求，但在我们现在的通选课中并不多见。《莎士比亚与政治哲学》为了保证小班讨论，限定了选课人数，并把选课同学分为两个班，每班不超过25人。导修课由甘阳先生的两位助教——北京大学哲学系吴飞博士和清华大学法学院赵晓力副教授——主持。助教老师也和同学一样全程听课。

导修课不宜由主讲老师直接主持，因为这样学生很难讲出与老师不一样的观点。之所以请这两位老师担任助教，是因为吴飞在哈佛读博士期间就曾做过助教，赵晓力在哈佛访问时观察过那里的导修课。助教的职责并不复杂，普通博士生、研究生稍经培训也完全可以胜任。实际上，甘阳先生在香港开课时的助教都是来自大陆的研究生。

导修课的安排是这样的：在每部剧本讲完之后都会有一次导修；每次导修有不超过5位同学事先提出自己的发言提纲，发在“网络学堂”上，在上导修课时，先由这些同学发言，其他人围绕他或她的发言进行讨论。助教老师主持并参加讨论，也适当做些点评。两个班的导修都结束后，两位助教会与甘阳先生碰头一次，把导修课上发现的问题反馈给主讲老师。

导修课强化了教学环节中“学”的环节。水利水电工程系05级的戴必晶同学说：“我更想说的是这门课的授课形式不仅是非常新颖的，更是非常有效率和效果的。入学一年来所经历的选修课上课程序

一般就是全周讲课，平时也没有什么强制性作业，大都只要求期末提交一篇论文。这其实是给了选课的同学很大的偷懒空间。上课的时候可以做其他任何作业，甚至有很多人不到期中期末根本就不去听课，到截止日期临近时才拼凑一篇论文交上去，其质量可想而知。一个学期下来感觉也没学到什么东西，没记住什么，说难听点就是去混个学分。而这门课就不是那么好说话了。就以要求我们必须阅读相关文本来说，就是我所选择的其他选修课所没有的（大多只推荐参考书），而亲自去熟悉文本恰恰是学到知识的前提。在这门课上我第一次接触到导修课制度。深刻体会到这确实是一种行之有效的集体学习方法。以小班的规模，让每个人都有机会发言，从而'逼迫'大家不得不用心去寻找最适合的切入点，去周密地布置报告提纲，同时在这个过程中获得思考能力的质的飞跃。除了要精心准备自己的报告，在导修课堂上我们还可以听到其他同学的见解，共同讨论，虽然见仁见智，得到的答案也不一定是正确的，但是我们分享了彼此的智慧。刚开课的时候，这门课的'苛刻'要求也让我犹豫过，但事实证明，我坚持下来的选择是正确的，因为自己发现问题、独立思考的能力得到了很大的锻炼。"

从同学们的反应中我们可以看出，在课程单元之间设置导修课的做法打破了讲座式教学中"因为讲得随便，所以听得随便，因为听得随便，所以讲得更随便"的恶性循环，通过有引导的互相讨论甚至互相辩驳，不但复习了讲课内容，而且激发了同学进一步探讨的兴趣。生医5的张红伟同学说："听完一节课之后我便感到我选这门课实在是明智之举，因为不只是上课时甘阳老师用独特的方法分析剧作，更重要的是增加了每隔一周的导修课，在课上同学们可以畅所欲言，将自己的想法表达出来供大家鉴赏，将自己在阅读各种材料或在听甘阳老师讲课过程中所遇到的问题完全在老师面前表达出来，大家讨论的过程就相当于又一遍的深入学习过程，不但可以使同学自己发言，锻炼自己的能力，更能使听发言的同学通过作评

论来发表自己的意见。最重要的是，这种建议可以在老师面前提出，使同学们可以通过老师的监督或纠正找到最佳答案。”

当然，导修课并不是没有问题。首先，超过20人的小班仍然是太大了；如果每次都是五六个人发言，原定2个小时的导修肯定要大大超过时间，前一两次导修课两个班都出现了拖堂1个小时的现象，引起一些同学的抗议，后来不得不限制同学们的发言时间。经过试验我们才知道，美国大学小班讨论一般不超过15人是有道理的，超过这个人数肯定会影响讨论的效率。法22的余娉同学说：“唯一不足的是，讨论课还是讨论得不够充分。一方面每次作报告的人太多，每个问题讨论的时间比较短；另一方面，还有一部分同学没有很主动地参与到讨论课中来。我想，导修课的组织形式还有可以改进之处：导修班的人数在15人左右为宜，控制作报告的时间，并想办法提高学生的参与性。”

导修课遇到的第二个问题是学生课业负担繁重，无法花太多时间和精力投入。4次导修课等于在32个学时之外，又增添了8个小时，如果加上分班后和助教见面那一次，是10个小时，再算上拖堂的原因，大概每个班都超过了12个小时。最后一次导修课刚好遇到许多同学参加英语四级考试和专业课的期中考试，被迫推迟到五一之后进行。这些都表明，导修课好是好，但客观上加重了学生的负担。人文5班的程方毅同学认为，由于其他课业繁重，同学们很难在导修课上花很多时间，他说：“不管甘老师在课上如何夸学生水平高，但我认为讨论课是失败的，首先由于课堂的精彩，同学的注意力都只在课堂上，而只花很少的时间在讨论课上，同时由于别的课程作业繁重，使我们很少有时间来对这门课花应有的时间。”

不过，课业繁重并不是本门课可以解决的。根据非正式的口头询问，很多学生一学期选课都在10门左右，但其中至少一半是应付的。倘若我们不挤掉课程设置中的水分，按照“少而精”而不是“多而滥”的原则设置课程，则小班讨论、建立教与学之间的良性循环很难普遍

推广。

这门课共有9人退课，其中3人第一次上课时就没有来，4人在第一次导修课前退课，1人在第2次导修后退课，1人在第3次导修后退课。除了第一次上课就没有来的3人无法了解退课原因外，其他人的退课原因都是课太多、毕业找工作或者学生工作太忙。一些坚持下来的同学也曾经因为课程压力犹豫过要不要退课。比如水工51的许光卓就曾经犹豫过："记得第一堂课甘阳老师在前面讲了一些课程介绍和考核方式，这让我们所有人都很吃惊。因为大家本以为这门课应该同其他的全校性选修课一样可以轻松地通过，但这门课却与众不同。甘阳老师特别提倡课上发言，并且要求我们参加导修讨论课。起初我也有退掉这门课的想法，但是后来我觉得以前的课虽然很容易通过，但自己却没有真正学到过什么，我相信只要能坚持下去，一定会有收获。现在，这门课程结束了，我也很庆幸自己当初没有轻易退课，通过这8周的学习，我觉得自己受益匪浅。"

虽然压力很大，绝大部分选课同学还是坚持了下来，法31的王捷同学说："说实话，在清华从未上过一门负担如此重的选修课，不过，这只能说明我们以前的情况不正常。而不能说这门课离经叛道。大量的文本阅读，加上老师在上课时的重点讲解，加上小班的师生互动讨论，应该说效果是非常好的。从我自己和我周围同学的情况来看，都认为这门课是很实在的，虽然讲述的东西比较玄，但在内容上却一点都不'玄'。同学感受到了实实在在的压力。"

总之，经过《莎士比亚与政治哲学》这门课的试验，老师和同学们一道探索了一条如何通过经典细读和小班讨论推进大学通识教育的"新路"——实际上，这条路在美国的大学里并不新，是人家通识教育的常态。这一点，甘阳先生2005年6月在清华大学的演讲中实际上已经说得很清楚了："通识教育并不是专业课之外可有可无、用来混学分的甜点"，而应该是大学一二年级学习的"主菜"。

我们的试验表明，通识教育里必不可少的“人文”这一块，通过经典阅读和小班讨论来重新构造课程，是必要的，也是可行的。但若想推广，则需要逐步减轻学生的课业负担，最终按照“少而精”而非“多而滥”的原则设置课程。如果一时做不到，则可以在现有 16 周的课程安排中，挤出 4 周左右的时间安排小班讨论。而目前的很多概论、泛论、导论课，则应改造为经典细读课。

这次课还有许多不如人意的地方，但作为课程的参与者，看到学生有这样的感受还是感到欣慰，因为这正是大学人文教育要达到的目的。一位理工科同学说：“9 周的课下来，我觉得最大的收获就是懂得了如何去欣赏，我开始愿意在某个休息日的时候走进图书馆翻开一本莎士比亚的作品，然后很享受地靠在椅子上来读。我觉得这是对自己的一种提高，也是作为一个受过教育的人的必要素质，如果真的要说学习心得的话，我想也就在于此了，我想这一定也是老师所喜闻乐见的。”一位“热门专业”的同学说：“每周三晚上，那三个小时对于我来说都是一段幸福的时光，因为很难得能够排除一切干扰，虔敬地学习知识。现在的物质世界充满了诱惑，越来越多地渗入到大学校园，这四年的黄金时光很难说不会变成一个追逐物欲的跳板。可是，每当到了星期三，一切都变得那么奇怪。第 5 节课下课后我会不顾吃晚饭就冲过来，占一个座位，因为听课的人很多，尽管选课人数只有 50 人，但是 100 人容量的教室会坐满。那股不顾一切的劲儿，真让人感到有点莫名其妙。在那个课堂中，我忘掉了所有的物质幻象。由此，我又会体会到，在美国这样一个比我们物质化程度高得多的社会里，大学生能够一门心思读书，背后会是什么莫名其妙的劲儿呢？而这股劲儿定然不会是物质的力量！”

《莎士比亚与政治哲学》课程大纲

课程名称：《莎士比亚与政治哲学》

主讲教师：甘阳

课程简介：本课程从政治哲学的角度阅读莎士比亚的英国政治剧，同时从莎士比亚的政治剧讨论英国政治传统与西方现代性的问题。

授课方式：集中阅读莎士比亚的四个英国政治剧：《理查二世》、《亨利四世上篇》、《亨利四世下篇》以及《亨利五世》。

授课安排：

第一讲：概论：莎士比亚与英国政治传统

第二讲：《理查二世》：基督教礼仪政治：上帝、国王、骑士

第三讲：《理查二世》：马基雅维里与现代性

第四讲：《亨利四世上篇》：秩序与反秩序

第五讲：《亨利四世上篇》：乱世中的王子

第六讲：《亨利四世下篇》：狂欢的肉体与法律的规训

第七讲：《亨利五世》：公民政治、公民宗教和战争

第八讲：《亨利五世》：现代政治与现代人

导修讨论课安排：导修讨论课每次2节课，每个学生须参加4次讨论课。讨论课将根据同学时间分为两个小班进行。

考评方式：导修讨论课占40%，期末开卷作文占60%。

阅读材料：阅读材料分为“必读”和“参考阅读”两部分。“参考阅读”书目主要供学生自由选读，不要求必读，但其中有些材料可能被指定为课上讨论。

第一讲

必读：

蒙田：《随笔》上卷，第23章，译林出版社。

马基雅维里：《论李维》，上海人民版，114—15，309—12页。

参考阅读：

A：英国历史和传统：

Herbert Butterfield，“The Englishman’s Alliance with His History,” in *The Englishman and His History*（Cambridge，1944），pp. 4-11.

Walter Bagehot, *The English Constitution* (Cornell, 1966), pp. 59-66. (中译参《英国宪法》，商务版，54-63 页)

Edward Shils, "The Meaning of the Coronation," in *Center and Periphery* (Chicago, 1975), pp. 135-152.

涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民版. 42-48，562-64 页。

Peter Saccio, *Shakespeate's English Kings: History, Chronicle, and Drama*, 2nd ed. (Oxford University Press, 2000), pp. 1-89.

Frank Kermode, *The Age of Shakespeare* (London, 2004).

B. 莎士比亚与政治：

Allan Bloom, "Political Philosophy and Poetry," in *Shakespeare's Politics* (Basic Books, 1964), pp. 1-12.

Stephen Geenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago, 1980), pp. 1-11.

Walter Cohen, "Political Criticism of Shakespeare," in *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology* eds. Jean E. Howard and Marion F. O'Connor (Methuen, 1987), pp. 18-46.

Don E. Wayne, "Power, Politics, and the Shakespearean Text: Recent Criticism in England and the United States," in *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology*, eds. Jean E. Howard and Marion F. O'Connor (Methuen, 1987), pp. 47-67.

Jonathan Dollimore, "Shakespeare, Cultural Materialism and the New Historicism." in *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*, eds. Jonathan Dollimoe and Alan Snfield, 2nd ed. (Cornell University Press, 1994), pp. 2-17.

Alan Sinfield, "Royal Shakespeare: Theatre and the Making of Ideology," in *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*, els, Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, 2nd ed. (Cornell University Press, 1994), pp. 182-205.

Blair Worden, "Shakespeare and Politics," *Shakespeare Survey* 44 (1992),

reprinted in *Shakespeare and Politics*, ed. Catherine Alexander (Cambridge University Press, 2004), pp. 22-43.

第二、三讲：

必读：

《理查二世》，方平主编：《新莎士比亚全集》第7卷，河北教育版。

圣经：《旧约：创世记》第3—4章；《新约：罗马书》第13章；《新约：彼得前书》第2、3章。

马基雅维里：《论李维》，上海人民版，205、16页。

参考阅读：

莎剧注释本：

Andrew Gurr ed., *King Richard II*, New Cambridge Shakespeare, 2003.

Charles R. Forker ed., *King Richard II*, Arden Shakespeare, 2002.

其他：

马基雅维里：《君主论》，商务版，第14—26章。

英国文献："An Homilie Against Disobedience and Willfull Rebellion" (1571), reprinted as appendix 3 in Andrew Grr ed., *King Richard II*, New Cambridge Shakespeare, 2003, pp. 225-30.

Ernest Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Ideology* (Princeton University Press, 1957), pp. 7-41.

E. M. W. Tillyard. *Shakespeare's History Plays* (Penguin Books, 1944), pp. 234-63.

M. M. Reese, *The Cease of Majesty* (London: Edward Arnold Publishers, 1961), pp. 89-119, 225-59.

Allan Bloom, "Richard II," *in Giants and Dwarfs* (Simon & Schuster 1990), pp. 83-93; also in *Shakespeare as Political Thinker*, eds. John Alvis and Thomas West (ISIbooks, 2nd ed, 2000), pp. 59-70.

Jean Howard and phylis Rackin, *Engendering a Nation: a Feminist Account of Shakespeare's English Histories* (Routledge, 1997), pp. 137-59.

Michael Hattaway ed., *The Cambridge Companion to Shakespeare's History Plays*（Cambridge University Press，2002），pp. 141-56.

Felix Raab，"Machiavelli's Reception in Tudor England，" in *The English Face of Machiavelli*：*A Changing Interpretation*，*1500-1700*（London，1964），pp. 30-76.

第四、五、六讲：

必读：

《亨利四世》上篇，下篇，方平主编：《新莎士比亚全集》第7卷。

Max Weber，"Discipline and Charisma，" in *Econony and Society*（The University of California Press，1978），pp. 1148-56.

福柯：《规训与惩罚》，三联版，153—68，244—55页。

丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，三联版，49—76页。

参考阅读：

莎剧注释本：

David Bevington ed., *Henry IV*, *Part* 1, The Oxford Shakespeare, 1987.

Rene Weis ed., *Herry IV*，*Pan* 2, The Oxford Shakespeare, 1997.

Barbara Hodgdon ed., *The First Part of King Henry Fourth*：*Texts and Contexts*（Bedford/St. Martin，1997）.

其他：

A. C. Bradley，"The Rejection of Falstaff." in *Oxford Lectures on Poetry*（London，1909），pp. 147-75.

J. Dover Wilson, *The Fortunes of Falstaff*（Cambridge, 1943）, pp. 1-35.

E. M. W. Tillyard，*Shakespeare's History Plays*（Penguin Books，1944），pp. 264–304.

Harold C. Coddard, *The Meaning of Shakespeare*（The University of Chicago Press，1951），vol. 1, pp. 161-214.

C. L. Barber，"Rule and Misrule in Henry IV，" in *Shakespeare's Festive Comedy*（Princeton University Press，1959），pp. 192-221.

Stephen Greenblatt，"Invisible Bullets：Renaissance Authority and Its Subversion，Henry IV and Henry V，" in *Political Shakespeare*：*Essays in Cultural Materialiam*，eds. Jonathan Dollimore and Alan Sinfield. 2nd ed.（Cornell University Press，1994），pp. 18-47.

Allan Bloom，"Hal and Falstaff，Montaigne and La Boetie，" in *Love and Friendship*（Sirron & Schuster，1993），pp. 399-428.

第七、八讲：

必读：

《亨利五世》，方平主编：《新莎士比亚全集》第7卷。

Weber，"Power Prestige and the Great Powers，" in Max Weber，*Economy and Society*（University of California Press1978），pp. 910-12.

韦伯：《以政治为业》，三联版。

马尔库塞：《单向度的人》，上海译文版。

参考阅读：

莎剧注释本：

Gary Taylor ed.，*Henry V*，The Oxford Shakespeare，1982.

其他：

M. M. Reese，*The Cease of Majesty*，（London：Edward Arnold Publishers，1961），pp. 317-32.

Norman Rabkin，"Rabbits，Ducks，and Henry V，" in *Shakespeare Quarterly*，28：3（1977）：279-296.

David Scott Kastan，"The King is a Good King，but it must be as it may：History，Heroism，and Henry V，" *in Shakespeare and the Shape of Time*（University Press of New England，1982），pp. 56-76.

Vickie Sullivan，"Princes to Act：Henry V as the Machiavellian Prince of Appearance，" *in Shakespean's Political Pageant*，eds. Joseph Alulis and Vickie Sullivan (Rowman & Littlefield Publishers, Inc 1996), pp. 125-152.

Tim Spiekerman，"King Henry V，" in Shakespeare's Political Realism

(State University of New York Press, 2002)，pp. 125-152.

吉登斯：《民族—国家与暴力》，第 4 章，三联版。

克利福德 · 格尔茨：《文化的解释》，第 9—10 章，三联版。

附文二

作为文化事业的通识教育：“全国首届文化素质通识教育核心课程讲习班”综述*

吴飞　赵晓力

2007 年 7 月 26 日至 7 月 31 日由中国文化论坛和清华大学合办的“全国首届义化素质通识教育核心课程讲习班”，是近些年来经过了相当长的关于通识教育的讨论之后，通识教育的理念和实践第一次向全国各高校推广。2005 年 6 月，中国文化论坛、清华大学和汕头大学在香山举办了首届中国文化论坛：“中国大学的人文教育”研讨会[1]；2006 年 3 月到 4 月，香港大学亚洲中心研究员甘阳教授在清华大学尝试性地开设了“莎士比亚与政治哲学”[2]；2006 年 4 月号的《读书》杂志发表了关于“通识教育”的一组文章[3]。这一系列的努力都在国内教育界引起了很大反响，引发了政府有关部门和全国各高校对通识教育的兴趣。2007 年夏天的这个讲习班是这些努力的一个自然结果和进一步深化，试图以集中培训、密集授课的方式，将通识教育的理念向全国高校推广。

---

* 原载《北京大学教育评论》2007 年第 4 期。

[1] 甘阳、陈来、苏力主编：《中国大学的人文教育》，北京：三联书店，2006 年 。

[2] 赵晓力、吴飞：“《莎士比亚与政治哲学》：以经典细读和小班讨论为核心的一次通识课程试验”，《国外文学》2006 年第 4 期。

[3] 甘阳：“大学通识教育的两个中心环节”；蔡达峰：“我们的通识教育：关心人与社会的发展”；郭齐勇：“浅淡大学人文教育、国学教育的课程设置”；舒炜：“文化自觉：大学本科教育理念与经典阅读课程”。

这次讲习班面向全国招生，共有来自全国各地的196名学员，包括各地高校的教师、干部、研究生和部分本科生。讲习班的主要内容，是由甘阳、刘小枫、李学勤、汪晖、彭林五位知名学者以核心课程的方式，主讲五个主题、十次课，每次课三个小时，其中每个主题配以相应的小班讨论或座谈。这六天的安排如下表所示：

日期	上　午	下　午	晚　上
7月26日	开幕演讲	彭林（清华大学历史系教授）：文物精品与文化中国	座谈会：通识教育与小班讨论制
7月27日	彭林：中国古代礼仪文明	甘阳（香港大学亚洲中心研究院）：索福克勒斯《僭主奥狄浦斯》（上）	座谈会：中国文化通识教育课
7月28日	甘阳：索福克勒斯《僭主奥狄浦斯》（下）	李学勤（清华大学历史系教授）：《史记·五帝本纪》（上）	小班讨论：索福克勒斯《僭主奥狄浦斯》
7月29日	李学勤《史记·五帝本纪》（下）	汪晖（清华大学中文系教授）：鲁迅《破恶声论》	小班讨论：《史记·五帝本纪》
7月30日	汪晖：鲁迅《呐喊·自序》	刘小枫（中山大学哲学系教授）：尼采《敌基督》（上）	座谈会：大学鲁迅课
7月31日	刘小枫：尼采《敌基督》（下）	小班讨论：尼采《敌基督》；闭幕式	

在几年以来关于通识教育的大讨论之后，这次讲习班全面展示了理论讨论的成果。但它并不是简单地把此前讨论中的思想转化成实践而已。即使在理论上，这次讲习班也是对通识教育讨论的一次深化。在几年以来的讨论中，对具体制度的改革和教育理念混杂在一起，很多讨论者更多看到的是制度上的调整，而未能深入思考这些制度背后的教育理念；而即使注意到了教育理念，也常常仅将它当作相对鼓励的教育问题，而没能注意到它与更大的思想文化背景的紧密关联。甘阳在2006年《读书》上的文章“大学通识教育的两个中心环节”中就曾提到，“中国大学通识教育课程的中心任务，实际是要把我们从民国以来就断裂的文化传统重新作现代整理”。本次

通识教育讲习班集中反映了这样一个理念，在讲习班的课程设置上尤其能体现出这一点。

我们看一下上表当中列出的几个主题，其课程设置背后的文化理念就会自然呈现出来。除了彭林教授关于中国文化的两次概论性的讲座之外，另外四门课分别选取了中国古代、中国现代、西方古代、西方现代的四个文本，其用意在于以国内最强的教授阵营，在课程中体现出“古今之争”与“中西之争”这两条核心线索。仅这样的安排就足以体现出，通识教育并不是简单的教育制度改革，也不只是空洞的道德教条，而是要以读书带动思考，通过进入最根本的学术问题培养人文素质。对这个问题的争论和澄清贯彻了讲习班的始终。

在 7 月 26 日晚上的座谈会上，很多学员在自由发言的时候表达了他们对通识教育的理解和期待。颇有一些在地方院校任教多年的教师指出，他们看着很多大学生不懂礼貌、缺乏基本的素质而忧心忡忡，举出了学生不知道给老师让座之类的很多例子。这些学员因而认为，以通识教育的方式改变大学生的道德状况非常必要。他们的这种担心无疑反映了当前大学生中普遍存在的道德素质问题，但问题在于，究竟通过怎样的教育方式来解决这样的道德问题？是通过道德说教，还是通过礼仪培养，或是以别的什么方式？

与此同时，也有些学员表达了完全不同的理解。在他们看来，传统教育制度中的问题，在于过于专业化，学生们的知识体系过于单一和闭塞；通识教育，就是让学生们得到更多的知识，变成跨专业、跨学科的通才。

强调道德素质培养和强调跨学科的两组学员所关心的问题截然不同。那他们能从这个讲习班得到他们应该得到的东西吗？

这次讲习班虽然要从改革现有教育体制入手，对这两方面的具体问题也都有很强的针对性，但并不只是“头痛医头、脚痛医脚”式的制度改革。其更深层的考虑，是要把思想学术界最关心的问题，

乃至大范围的中国文化中最核心的问题，与教育制度的改革勾连起来。归根到底，教育是思想文化的一部分，对教育的思考也应该和对思想文化变迁大势的思考联系起来。如果教育制度不能够应对、加入，乃至推进思想文化的探讨，而只是制度上的调整，其意义就是十分有限的。只有将思想学术界几十年来思考的重要成果纳入到教育体制的设置当中，才能使教育制度成为应对时代问题的、鲜活有力的教育实践。因此，这次讲习班的最大特点，是既不简单针对道德素质问题，也不局限于专业之间的谐调，而是将对古今中西问题的探讨纳入教育实践当中，通过引导学生进入对思想文化中根本问题的思考，使他们能够在更高的层面安排自己的学习、读书、思考、生活，而学员们提到的那些具体问题，也将随着这些根本问题的探讨而得到解决。

这次讲习班的设计者甘阳教授不仅是八十年代文化大讨论中的主将，而且在二十多年以来，都一直在关心中西文化中的大问题。他将当代中国面临的根本问题概括为“古今中西之争”[1]，是对中国思想文化现状的一个重要判断。而甘阳近年来对通识教育问题的关心，并不表明他将自己思考的领域从思想学术转向了教育，而只是说明他试图在教育领域中重新推动和深化对古今中西问题的探讨。如果说古今中西问题是中国文化面临的根本问题，那么，中国教育制度中所体现出来的一切问题，都只不过是这个根本问题的种种反映而已。要解决教育中的问题，就必须牢牢抓住这个根本问题；而要深入对古今中西问题的思考，也必须将它贯彻到教育实践中来。学术思考与教育实践，归根到底是同一个问题。没有深入的学术思考，就不可能理解教育问题的实质；而没有切实的教育实践，学者们的思考也无法推动思想文化的实质发展。将教育与学术结合起来，才是在研究性大学中推动通识教育，将教育当作大的文化事业的一

[1] 甘阳：《古今中西之争》，北京：三联书店，2006年。

部分的正路。

因此，在考虑课程设置的时候，甘阳在中国文化方面选择了古代的《史记・五帝本纪》和现代的鲁迅，在西方文化方面分别选择了索福克勒斯和尼采。古代的两个文本都尽量早和经典，以期能体现出古典文明的内涵；现代的两个不仅都尽量近，而且都充满了张力和冲突；加上鲁迅本来就受到过尼采的很大影响，它们相互呼应，与两个古典文本形成了极其鲜明的对比。只要认真阅读了这几个经典文本，认真听了几位教授的授课，学员们自然可以进入到古今中西的问题当中。

大概在课程进行到一半的时候，有些学员找到甘阳教授说："甘老师，我刚来的时候对通识教育一无所知，现在才明白了您的真正意思；您是希望学生们读书，从这些经典中来思考和解决问题。"

当然，这种教育方式究竟能否使人们都接受，并不是一个简单的问题。还是有很多学员觉得，他们更希望开展明确的道德教育。在7月30日晚上举行的关于鲁迅的座谈会上，这种分歧就充分暴露了出来。座谈会上邀请来的嘉宾钱理群教授更主张以精神领袖的姿态为学生培养一种精神气质；但汪晖教授的鲁迅课却呈现出一种极不相同的风格，主张以对文本的细致分析和冷静理解，来引导学生深入思考。双方都拥有相当多的支持者。但到讲习班结束的时候，多数学员接受了经典阅读的主张，虽然能否具体实施还要取决于很多具体因素。彭林教授也表示，他希望能够在以后的教学中更多开设原典阅读的课程。

除了经典阅读，这次讲习班想强调的另一方面是小班讨论，即在课程讲授之后，将学生分成十五人以内的小班若干个，由助教带领，对文本内容进行细致讨论。小班讨论，是美国通识教育中普遍采取的方式，也是中国此前的通识教育讨论和实践中都非常强调的一个方面。不过，小班讨论的首要条件是，无论每个小班的助教还是参与讨论的学生，都需要一定时间的准备，应该对所讨论的文本有相当的熟悉。这么短时间的集训很难满足这个要求。在所讲的五个主题中，只有三个主题实行了小班讨论。在讲习班开班很长时间

以前，学员们就在网上下载到了这三门课的阅读材料；讨论班的助教（或从工作人员中选取，或在学员中找），也较早安排下了。即便如此，因为学员和很多助教都并不熟悉小班讨论，因此，讲习班中的小班讨论只能是模拟性的。

之所以要强调小班讨论，并不是为了盲目学习美国的教育模式，而是与上述的经典阅读密切配合的。上面说了，经典阅读是为了把学生更好地带进对古今中西之争中的实质问题的思考；为了能达到这个目的，就需要学生不仅将所读文本读得非常熟悉，而且要对文本中的问题反复辩难和思考。小班讨论的根本用意，是辅助教师的讲授和学生的阅读，将文本中的思想问题更细致地呈现出来。

这样，小班讨论的设置，就能够使学生不得不积极阅读和思考文本中的内容，而不仅仅是被动地接受灌输，在学生和老师之间形成一种良性互动，也使核心课程具有相当分量的压力和难度，而不是像现在很多学校设置的通选课那样，被师生都认为轻松容易，甚至带有娱乐和敷衍性质的选修课。

因为小班讨论使每门课都有相当大的阅读量，都需要学生认真对待，相应地，就必须减少需要修的课程数目。按照目前很多学校的设置，一个学生一学期上十多门课是很正常的事，这么多课的压力使学生哪门课都很难认真学，而只能敷衍了事；但在美国比较成熟的通识教育体制中，每个学生一学期只需要修三到四门课，每门课都要认真阅读、严肃对待。要进行通识教育的改革，就必须减少课程数量，强调课程质量，以小班讨论的方式带动学生对文本的深入阅读。

在7月26日晚上关于小班讨论的座谈会上，甘阳教授组织了在美国、香港等地高校有过小班讨论经验的几个学员，以及在复旦大学、清华大学等国内大学的通识教育试验中做过助教的学员，向大家强调了小班讨论的重要性及具体实施方式，并指出，通识教育的目的不是自由放任，而恰恰是以课程质量来强化学生的学习，使他

们在一定范围的经典中必须认真阅读，必须具有一定程度的学术素质，把握一些基本的文化问题。

从7月28日开始，讲习班就三门课分别开展了三次小班讨论，每门课分成六个小班，每个小班20个人左右。由于多数学员在此前没有小班讨论的经验，也由于时间仓促没有时间阅读，在进行小班讨论之前，大家都比较担心讨论的质量。但在三次共18个班的讨论中，多数小班进行得非常好，出乎组织者的意料之外。相对而言，参见讲习班的年轻学员，包括在校学生和一些刚毕业的年轻教师，由于对通识教育的观念比较能接受，而且对所阅读的文本也比较有时间阅读，参加讨论就非常积极。在每次讨论的六个小班中，前三个小班是由较年轻学员组成的，因而大多可以按照小班讨论的本来要求，进行得非常好。后面的三个小班一般是由年纪比较大、从地方院校来的副教授以上的学员组成，也包括一些政工干部。这几个班的讨论就很难围绕所读文本深入进行。不过，其中多数班还是能够就通识教育本身和一些相关的问题进行讨论，气氛仍然很活跃，应当说，也起到了相当大的作用。只是在年龄最大的第六个班的部分学员，由于对通识教育的理念不很接受，在一两次讨论中产生了一些抵触和不同意见。

总体上看，小班讨论是这次讲习班的亮点；不管学员们是否都能理解和接受其中包含的教育理念，他们对这种教育模式都留下了非常深的印象，很多人也表示回去之后尝试这样的教学方式。不过，多数人也会承认，通识教育中这最关键的一步，同时也是最困难的一步。要以小班讨论开设有相当难读和阅读量的核心课程，就必须在整体上减少课程数目，同时也要在师资配备、研究生培养、教室安排等相应的制度上作大规模调整。但在目前的高校教育体制之下，恐怕暂时还很难作出如此大规模的变动。

在六天的讲习班之后，中国文化论坛在香山卧佛寺召开了第三次年度论坛，主题是“孔子与当代中国”，由北京大学哲学系的陈来教授主

持。甘阳没有把讲习班和论坛当作两个不相干的事情，而是邀请参加讲习班的学员到卧佛寺旁听研讨会，其用意非常明显：既然通识教育讲习班是围绕古今中西之争展开的，而“孔子与当代中国”的主题正是这一争论中的核心话题，那么，让这些学员们参与到会议的讨论当中，当然是对讲习班主题的继续和深化，也是对学员们的进一步教育。

在参加了六天的讲习班和两天的研讨会之后，大部分学员有很大的收获，对通识教育有了一个全新的理解，对于未来的教育改革和实践也有了很多新的想法，而且希望这样的讲习班能够继续搞下去。有些参加讲习班的地方院校的政工干部表示，希望下一年的讲习班能够在自己的学校举行。学员们的思考大体可以总结为以下几个方面：

第一，在理念上，如何把握尊德性和道问学之间的关系，成为学员们思考最多的一个问题。我们前面已经看到，很多学员是抱着对大学生道德素质低下的担忧，来参加这个讲习班的；在学生中塑造朴实敦厚、积极上进的精神气质，当然是通识教育面临的一个重要任务。不过，参加了讲习班之后的学员们普遍感到，只有通过更深入的文本阅读和学问思考，围绕着更实质的思想问题，才有可能在根本上解决这种道德问题。澄清这个问题，应当说是这个讲习班最大的成果之一。

第二，参与授课的几位著名教授将古今中西问题非常鲜明地呈现出来，随后在卧佛寺召开的研讨会又帮助学员们深入思考了相应的问题。这样，名教授的授课并不只是为各高校的老师们作一个很好的示范而已，而且使他们在对实质问题的思考中进入对教育根本问题的理解。学员们被经典文本中呈现出的丰富涵义和彼此之间的思想张力所震撼，多数人深切感受到，教育问题就是文化问题；脱离了思想文化上的讨论，仅仅空谈教育，是没有意义的。

第三，基于上面两个方面的理论思考，人们也逐渐看到了通识教育中与国际接轨和文化自觉两方面的张力。之所以要借鉴美国的通识教育和核心课程的制度，主要并不是出于与国际接轨，一切都

向美国标准看齐的目的：恰恰相反，经典阅读和小班讨论这种来自美国的制度，都必须牢牢地铆在中国的文化问题当中，否则就没有意义。所有这些制度和形式上的改革，都只是实质的文化反思的制度外壳而已。因此，只有在进一步深入思想文化探讨的基础上，这些制度上的调整才有意义。

第四，同时，围绕着具体的制度改革，人们在看到了改革的方向和希望的同时，也意识到了巨大的困难。无论就人们的思想状况而言，还是就现有的制度框架而言，这种以经典阅读和小班讨论为核心的核心课程的设置，距离真正实现还有很长的一段路要走。我们前面已经看到，这种改革并不是简单的制度调整，而是涉及一整套配套设施的根本变革。如果这套变革中一两个环节出了问题，就可能完全颠覆通识教育的意义，使教育改革走向自己的反面，变成画虎不成反类犬的尴尬局面。目前国内一些正在施行通识教育改革的高校已经呈现出这样令人担忧的局面。

通识教育：美国与中国*

通识教育最终要落到实践上

不管谈多么高深的理念、做多么复杂的规划，通识教育最终都是要落到教师的个人教学实践上。如果没有教师的个人实践，不管谈多少理念、做多少方案，其实都是无效的。所以，如果一个大学的通识教育做得比较好的话，一定是许多教师与领导共同努力、共同实践的结果。

最近两年我也在进行一些通识教育尝试，主要是与清华大学合作开设全校的通识教育核心课程，目的就是想同北京的一些志同道合的老师和学者共同摸索通识教育的经验。我之所以比较强调摸索，是因为我们固然可以从美国等西方国家中学到一些东西，但通识教育有很强的实践性，有很多事情只有在做的时候才会碰到。我对复旦大学之所以特别感兴趣，主要是复旦大学近两年在做最全面的通识教育实践，这样在复旦同很多老师和学生交流就比较容易沟通。到其他大学未必能如此，因为他们的很多实践没有推广到这个程度，很多问题就不会碰到。所以抽象地谈理论、谈理念、谈方案、谈各种计划，未必有很大的作用。

例如，我在清华大学的通识教育实践中碰到一些困惑，这些困惑和复旦大学老师们最近两年碰到的困惑有些应该会有相通。比如：

---

* 本文刊于《复旦教育论坛》2007年（第5卷）第5期。

每个人都有自己的专业，我们如何协调专业课和通识课的关系；我们会面对本系本专业的学生和通识教育大课的外系学生，这个关系怎样处理，等等。另外，我在清华大学的通识教育课主要是想尝试两点，一是课程是以经典著作为中心来组成，二是学生要进行小班讨论。这两点做起来就会有很多问题，比如小班教学怎样做，要求助教做什么，助教应该做什么，所有这些问题都是实践性的问题。而且每个教师各有各的风格，做起来也会不一样。但是，很多问题还是会有共性的，是可以交流的。比如在面对通选课、通识教育课时，我们怎么要求学生，特别是对非本系本专业学生阅读量的要求、作业的要求。

复旦的通识教育特别有气象

从外部看，复旦的通识教育特别有气象，主要表现在：第一，最近两个月的大讨论，不但在中国从来没有过，而且据我了解、在整个通识教育历史上也只有过两次大讨论。一次发生在三四十年代的美国，其结果是芝加哥大学通识教育的成型和1945年哈佛报告的成型。另外一次比较大的讨论是在1987年前后，以斯坦福大学的改革风暴为代表。像复旦大学这样大规模的讨论，在国内没有第二家，连台湾、香港都算上也是没有的。所以，从外部角度看，复旦创造了一个有利的大环境、大氛围。第二，从复旦学院第一学年50门课授课的课表上，可以看到复旦大学相当多的大牌教授、知名教授、资深教授都开始教通识教育的课程，这是非常难得的事情。第三，也是最重要的一点，就是复旦大学两年前建立了复旦学院，目的就在于推动本科第一年全面通识教育，复旦学院很大的重要性是它对学生心态会有很大的影响。这三点都是比较难做到的。通识教育不像任何一个学者做自己的学问那样，它需要一个氛围，需要一个组织，需要多方面的合作以及院系的支持。如果院系很不支持，学校很不重视，学生很没劲头，教师教课就会很没劲，甚至教不下

去。但是，这正是目前绝大部分学校出现的问题。总之，我认为复旦很有气象，主要是三个方面：一是校方的强烈推动和支持；二是资深教授开通识教育课程，这是比较关键的；三是复旦学院的建立，使学生在心态上对通识教育课程比较重视。

绝大多数地方的通识教育是无疾而终的

通识教育是件很困难的事情，绝大多数地方的通识教育都是无疾而终的。台湾搞了20年通识教育，基本没有什么成效。为什么说毫无成效？正如台湾清华大学校长沈君山曾经说的，台湾高校的通识教育课往往是“没有教授愿意上，没有学生愿意听，没有学校领导愿意管”。他认为这是台湾通识教育搞了很多年以后感觉非常悲哀的事情，而且很难改变。我认为这也是目前香港、台湾、内地相当多学校通识教育的普遍现状。而且现在的情况往往是，如果不看实质单看外表，每个学校都可以拿出一张很漂亮的通识教育计划表，说得天花乱坠。如果不了解，你会觉得很好。其实你只要拿课表来看，就会发现都不如意，基本上没有什么通识教育可言。

我们国家通识教育近年来最早主要是由理工科大学推动的。教育部1995年开始推动“文化素质教育”，1999年建立了最初的32个文化素质教育基地，推行的学校包括华中科技大学、上海交大、西安交大、南京工学院和中南大学等。这些理工科大学有一个特点，就是他们的校长很多都是院士，对文化素质教育非常重视，但理工科大学有一个致命的制约，就是缺乏人文社会科学方面的师资。所以，他们的通识教育基本上是请外面的专家、学者来做讲座的方式比较多。像这种情况，我认为比较实际可行的方式是不要全面铺开，而是集中精力抓好一门课。香港城市大学就很类似国内理工科的大学，没有人文社会科学方面的师资，校长是一位工科教授，他很重视文化素质教育，他就只抓“中国文化”这一门课。这个中国文化课没有师资，他就把大陆人文科学教授请去给他们编写教材，把这

门课作为全校的通识教育课，教师主要也是请大陆的学者来讲。

不过我顺便要说明的是，国内有些媒体很不负责。前一段时间有一份报道，名字叫做“通识教育内地已经落后于香港”。其中引了两个人的话，一个是香港城市大学校长，另外一个是我，好像我说过“大陆的通识教育已经落后于香港”一样，这是不可能的事情，我不可能说这样的话。香港城市大学这样的学校怎么可能同清华、北大、复旦这样的大学相比，它原先只是一所大专，目标是培养香港企业的中等管理人才。香港回归前英国人把香港所有原先的大专都提升为大学，但这样的新大学要搞通识教育自然基础条件比较差。当然他们校长比较有魄力，对学校比较有期望，一直在努力提升学校。在这样的大学，由于缺乏条件，我觉得集中开设一门“中国文化”课是对的，一门课能搞好已经不简单。但从比较严格的意义讲，只能开一门通识课自然不能说是真正的通识教育，而是难以开展通识教育。当然，不成功有很多原因，理工科院校受到师资缺乏的局限。

不能设专职的通识教育教授

从整个大陆、香港、台湾来看，我认为唯一一家比较有通识教育传统的是香港中文大学。香港中文大学之所以有通识教育的传统，有两个原因：一个方面，它的前身是三个书院，一个是新亚书院，是儒家书院传统的；另外一个是崇基书院，是基督教会办的，是和西方文理学院比较相近的；还有一个联合书院，是由广东五个学校联合起来的。另一方面，合成中文大学以后，之所以叫香港中文大学，因为它的宗旨、办学目标是非常清楚的，就是在殖民地办一个中国人的大学，所以其通识教育的核心内容就是中国文化，非常突出，非常有成效。1999 年我开始给他们学生教课的时候，就感觉到了这点。我教的是西方历史，例如古希腊希罗多德的历史等，但一年级的学生写论文的时候，很多人引用的都是钱穆、唐君毅先生等关于中国历史中国文化方面的论述，很明显可以看出通识教育课对

学生的影响和作用。但是，香港中文大学非常不幸，在 80 年代末 90 年代前期，香港一刀切，把原先四年制的中文大学也改成了三年制的大学，这当然对通识教育非常不利。

现在香港所有的大学有一个机会，就是大学要从三年制变成四年制。这意味着香港政府要拨一批巨款给这些学校，意味着要有大量新课程开起来。香港中文大学在通识教育方面比较积极，他们希望利用三转四的机会重振他们通识教育的传统。现在的基本方案是在三转四以后，实行一年的东方文明课，一年的西方文明课，都是两个学期。在具体做法上，他们的想法是招专职的通识教育老师。因为三转四扩招以后，估计以后每一年的本科新生是 3000 人左右，和清华、复旦差不多，设立专职通识教育教师的好处就是通识教育课程的师资可以有所保证。但这个想法利弊参半，一个很大的隐患和问题就是这些通识教育专职教师是属于“另类”老师，名称叫做 instructor，翻译成中文是导师，中文听起来比较好，但实际上很麻烦，因为它与教授职称是两个不同的轨道，是不可以转的。由于香港的薪水比较高，另一方面欧美博士都生产过剩，所以香港觉得可以招有西方大学博士学位的人作这些通识教育课的 instructor。但是问题在于，任何一个人拿到博士学位后都希望能当上教授，如果做 instructor，地位比助理教授低，今后也无法升级当副教授，正教授更不可能做，而且拿的薪水也比助理教授低。这样一来，没有人会安心，如有机会他们就会跳槽，最后留下来的肯定是比较差的。这是很麻烦的问题，因为如果通识教育课程教师的待遇比较差，教师的身份地位比较差，那么其所授课程的地位也一定往下降，因为学生会认为这是差的老师教差的课。这样一来会造成一个很坏的结果，通识教育的效果肯定非常糟糕，因为通识教育关键的问题，就是其地位要能提得比较高。从美国来看，一条成功的基本经验就是，绝对不能有专职的通识教育教授。日本大学的教养部以前也有这个问题，专职的通识教育教授，一方面很难发展专业，另一方面势必被

别人看低，认为你没有学问，这样教师的地位和所带的课程地位都往下降，学生不愿意上，而且对老师也缺乏尊重，课程很多基本要求就都无法达到。

通识课要由最好的教授来教

通识教育很重要的一个问题，是通识课要由最好的教授来教。民国时期我国一些大学的“国文”课有点类似通识教育的课程。我们可以看看当时清华大学给全校一年级学生上“国文”大课的教师都是些什么人：1929年和1930年“国文”课的教师是杨树达、刘文典、朱自清，1932年是闻一多，1934年到1935年是俞平伯、浦江清，1936年到1937年是余冠英，1940年是沈从文、吴晓铃，1944年是王瑶……我们就算不是中文系出身的人，这些名字听起来也如雷贯耳。他们都是大师级人物，可以说通识教育课最理想是由大师或者潜在的大师来上。这方面美国做得比较成功，如芝加哥大学鼎盛时期的通识教育课程都是由最有名的教授讲授的，这是学校要求的，而且这些大教授也喜欢给大一学生讲课。像杨振宁教授到清华后给一年级学生开“大一物理”，这样的课当然就很有吸引力。第一，由于其名气大，学生自然有兴趣；第二，他是大师，能把基础学科最基本的问题讲得最清楚。唯有如此，这个课才能够有效。

通识教育与专业教育整合：芝加哥大学的经验

通识教育和专业教育到底是怎样的关系？尤其是现在年轻的助理教授、副教授，他们要发展他们的专业，同时要教通识教育课，怎么处理这一矛盾？目前对通识教育和专业教育的关系的理解有问题，也就是说通识教育的课无论在台湾，香港，还是国内往往都是两张皮。这两张皮，对教师来说是个负担，对学生来说也是负担。这样一来就算下了很大功夫，实际上也很难维持。最好的学者一定是专业上很强的，如果最好的教师因为和他专业毫无关系而不愿意

去教通识课，而学生则认为花这么多时间上通识课，然后再去上专业课，这是浪费，哪怕有些课很好，他心里也会觉得是一种负担，浪费时间。

我认为美国大学之所以成功，在于通识教育是四年大学本科教育里非常核心的部分，实际上也就是所有本科生一二年级的“共同核心课”，这是关键所在。芝加哥大学一年三个学期，通识教育课程都是三个学期连续上，它是一个由简单到复杂、从易到难的过程。比如，芝加哥大学通识教育中“自然科学”这个系列，首先文理必须分开，对文科学生和理科学生在自然科学方面有不同的要求。通识教育的物理课连续三个学期，所有理科的学生，包括医学生都必修前两个学期，第三学期则是物理系的学生必修的。也就是说这门物理课，对物理系学生来说，是地地道道的专业基础课，而对所有理科学生来说，前两个学期的物理课是共同基础必修课。第三学期的物理课就是非常难的，只有物理系学生继续上，如果你不是物理系的学生，你要去修，你必须要征得主讲教师同意，通常一般人不会再去上。同样，生物学通识课也是一样，也是连续三个学期，前两个学期的课不仅是生物系和生命科学系的学生必修，而且物理系化学系等理科学生都是，但第三个学期就是生物系和生命科学系学生的比较难的专业必修课，其他理科学生一般就不必也不会去选。同时要注意，这两门物理和生物课是文科学生都不必上的，文科学生有另外的自然科学通识课。所以，自然科学系列的通识课程看起来要求一样，每个大学生都要有6门课，两门是数学类的，两门是物理类的，两门是生物类的，但实际上是有区分的。它对文科学生所开设的自然科学就比较接近于复旦学院开设的《物理学与世界进步》这类，是专给文科学生开的。这样的课，文科学生只选4门。另外两门数学，当然也是和理科学生分开的。而且不同的大学有不同的分法，比如芝加哥大学的数理类，计算机课是包括其中的，而哈佛大学的数理类则是包括逻辑在其中。所以，我们要避免错误的印象，就是好像实行通识教育后，物理系学生是在两年的通识

课以后到第三年才开始学专业物理。如果那样，怎么可能训练出来很好的数学家、物理学家、化学家？真正的通识教育是与本科专业课程整合在一起的，强调的是不同院系学科的“共同基础课”。

美国大学通识教育比较厉害的地方，是对理科学生的人文社科方面的要求比较高。例如芝加哥大学的通识课分为三类：自然科学类，社会科学类，人文学、文明研究和艺术类。前面已经讲了，自然科学这个系列文科学生与理科学生是分开要求的，但在社会科学和人文方面的通识课，则全校学生是一样的。“文明研究”基本上是历史系开的，“人文学”部分基本上是哲学系和文学系开的，“艺术”当然是艺术系开的。在这个系列里，学生可以做自由搭配。比如历史系开的文明研究课，由十几门课组成，包括西方文明研究、欧洲文明研究、俄罗斯文明、中东文明、中国文明、土耳其文明，以及犹太民族，等等，学生可以在其中自己选择。但我要强调的是，这些课本身就是历史系一二年级的专业基础课，但所有的理科学生和所有文科学生都要上这些课。文学系和哲学系也一样，他们提供的课就是其一二年级学生的专业基础课。大家会问，上课的学生不一样，各个专业都有，怎么区分？这个区分有两个关键点，一个是学生用力程度各有不同，例如如果你这个学生以后不准备往历史系的专业发展，那么这个文明课可能你就不一定非要保证A，可能只要保住B，一般不要落到C就行，因为C对以后找工作会很麻烦。另一个是院系挑选，如果你在两年通识课结束后，想要读历史系，那么你通识课中历史系开的几门文明研究课就要争取全部拿A。也就是说，你两年通识教育课以后，无论你选历史系还是选经济系，院系如何决定呢？当然是看你前两年通识教育课的成绩。历史系的教授会看这个学生在开设的3门历史系文明课的成绩，如果都是A，那么你当然是首选；如果10个名额有15个学生报，而且每个学生的文明课都是A，那么历史系会看和历史系最密切相关课程成绩，美国历史系比较看中的是社会科学通识课方面的训练。同样，如果

你想读经济系，那么第一，你的数学成绩一定要好；第二，如果大家数学都是A，那么经济学系会看和经济学专业最相关的课程，一般也是看社会科学课。而哲学系的教授会首先看这个学生通识课中哲学系开的课你是否全A，然后大概会看你的文学课成绩怎样。

总之，很重要一点，他们的通识教育课就是本科四年的共同基础课，所以这样的课和专业是没有矛盾的。在对不同学科的处理上，任何一个教授都知道，你的课有20个学生也好，30个学生也好，50个学生也好，一定会有三六九等。如果你想读哲学专业，那么你这方面的课就要全部拿A；如果你选的有关哲学课都是B，甚至是C，那么就证明你不适合学哲学，即使你很想读，哲学系的教授也不会要，而会建议你选择那些与你自己成绩比较好的课程相关的专业。我相信只有这样，通识教育的课才会是越建越强，它和专业是完全联系在一起的。我们中国现在不光是大陆，也包括香港、台湾，通识教育课都是有问题的，是游离于学生主要专业课之外的。这样便导致了两个结果：第一，不可能引起学生的重视；第二，教授也很难要求学生。

这里涉及两个问题，第一，通识教育的效果，这方面我们的理解是有问题的。他们的四年本科教育毕业以后，比如说理工科学生，按我们中国的话来说，就是等于本科期间在自己的理科专业课和理科共同基础课程以外，同时上了中文系一二年级的部分专业基础课，上了哲学系一二年级的部分专业基础课，上了政治系一二年级的部分专业基础课，上了社会系一二年级的部分专业基础课。也就是说，这样组合搭配起来的课程是学生本科毕业的知识基础，这个基础当然就比较宽而且比较厚实。当然我们这里说的也是美国少数最好的大学，不能看那些比较差的州立大学之类，我们必须看50多所顶尖的美国大学。我想特别强调，通识教育的课绝不是什么非常浅显的，随便听听就可以的课程，而是严格要求、严格训练的课程。比如社会科学，社会科学在芝加哥大学历来传统只有3门课，2002年以

后改为5门，这3门课看起来很简单，第一门叫《社会政治理论经典》，第二门叫《自我文化社会》，第三门叫《权力、财富与美德》。所有这些课都是围绕经典原著组织起来的，芝加哥大学的这类课尤其突出。所有这些课都是连续三学期，比如《社会政治理论经典》，第一学期是以柏拉图、亚里士多德等为主，第二学期是以霍布斯、亚当·斯密、洛克为主，第三学期是以马克思等为主，这基本上是他们的传统。现在增加了两门，一门是《Mind》，是比较接近语言学和心理学方面的；另一门是《民主与社会科学》，这主要检讨社会科学与民主之间的张力：社会科学强调少数专家的知识，而民主则强调多数人的意志，专家与民主是什么关系，知识与民主是什么关系，这是这个课检讨的。

虽然芝加哥大学的课程种类很少，但是通常每一类通识教育课程一个学期往往同时有十几个教授开。比如一门西方文明史，十几个教授同时开这门课，这十几个教授之间会就课程如何上，阅读材料如何定等问题进行商量，协商的结果是有一半的阅读材料是所有教授一样的，另外一半由每个教授自己决定，可以根据其意识形态倾向、学术倾向来进行选择。这样的课就有可能互相比较，学生这边可以互相比较，教师那边也可以互相比较，学校哪怕就是外行，也可以看出好坏。我们大学现在的通选课就不是这样，而是片面强调课程的数量，动辄要搞几百门课，这些课之间都毫无关系，也无从相互比较、共同提高。

搞通识教育要重视精英教育

另外，我们还可以看到美国大学另一个特点，就是一些很紧俏的专业，如法学、商科，是本科毕业以后才可以读的。如果你要读顶尖的法学院、商学院，比如哈佛或芝加哥这样的法学院、商学院，你必须本科所有的课程都是A。这个竞争非常激烈、非常残酷。如果有两个B，基本上你是不可能进顶尖法学院、商学院的。如果全

部是A，再看你的其他方面例如学生期间的领导能力，活动能力等等。我认为这是比较公平的。这里我想强调一下，也是最近几年我一直在各个学校提倡的，就是希望中国的法学院、商学院也要和美国一样，建在本科之后，本科毕业以后才能上。因为如果美国把商学院和法学院都建在本科层次，那么整个本科通识教育肯定会崩溃。为什么？很简单，因为美国所有的家庭都会计算，假如我的儿女不需要先上四年的文理学院，不需要先经过通识教育，才能上商学院、法学院，我为什么要让他上文理学院接受通识教育，为什么不直接上商学院、法学院呢？这是需要金钱成本、时间成本的。正是由于必须先经过大学本科四年，特别是前两年的通识教育，才能竞争法学院、商学院，这样就一箭双雕，既加强了本科通识教育，同时保证了那些上顶尖法学院、商学院的学生通常也是在通识教育阶段最优秀的学生。

我想再强调商学院和法学院的问题，如果想对社会，对商业社会、对法律社会有所贡献，那么学生在大学里就应该受到最好的教育。即使未必是最好的，但至少是严格教育出来的，至少在教育层面上是无可挑剔的。要在所有自然学科、人文社会学科的课全部拿A，这不是一件容易的事情，因为A的名额是有比例规定的。比如香港中文大学，一个课50个学生选，最多只能给4个A。美国也一样有规定。所以你要全拿A，一定得在进一步阅读材料上花很大的功夫，而且还要比其他同学论文做得好，或者表现比较好，要不你凭什么拿A？所以，在芝加哥这样比较顶尖的大学所有课程全部拿A是很难的。这实际上是一种非常厉害的精英教育。我在芝加哥上过课，也在北大上过课，芝加哥大学一年级学生刚进来时绝对不如北大一年级的学生，知识面方面根本没法与北大一年级学生相比，但是芝大的学生一年一个台阶，到第四年毕业时就是一个经过高强度训练的精英，而我们北大的学生四年下来就大大不如芝加哥毕业的学生了，因为这四年中我们的大学生在阅读和思考的强度训练方

面大大不如人家。

国内大学现在不是精英教育，而是混学分教育。我强烈主张，大学只有一个目标，那就是精英教育，尤其复旦、北大、清华这样顶尖的大学应当是这样，否则大学没有必要办。所谓精英教育就是要对学生提出比较高的要求，要求他不是习惯于道听途说，而是在人类基本知识方面下过比较大的功夫，这就必须要有相当的阅读量，以及小班讨论制度等等。

所以，一个比较关键的问题，也是我对复旦的一个忧虑，就是复旦学院的课和以后三年的课需要进一步紧密整合，发展方向上应该朝这个方向去发展，否则通识课一定会变得游离，会脱离本科主课。到时就算复旦校风再好、领导再重视，最后教授也很难配合，很难有成就。也就是说，通识教育必须和专业结合起来，这样教师才会很有积极性，对教师来说也不会是一种浪费。现在清华、北大都有这个问题。就是教师在通识教育课这里教一道，在本系那里又教一道。最近我和北大的一些朋友讨论，得出一个初步的结论：北大现在的通选课体制还不如不要。为什么呢？因为北大的学生本来兴趣就比较广，天生就有通识教育的倾向，也就是他们选课的面比较广。但越是正式列为全校通选课，大家就越是觉得是没有要求、随便听听混学分的课，是和开心果一样的东西。相反，如果一个数学系的学生选修了哲学系的一个课，他反而会和哲学系学生一样认真上课，而且上课的老师对他的要求也和对哲学系学生一样，而这个老师如果上的是全校通选课，反而对所有学生都无法提出比较严格的要求。因为全校通选课学生的心态就已经认为是随便听听的课。北大有一个年轻的教授，在美国哈佛大学拿到博士学位后回到北大，北大对他很重视，让他开一门重点通识教育选修课。他上课的内容同他在系里上的一门课基本相同，但是他说："在全校的通识教育课上，我觉得越上越是没有情绪，越上越不想上，越上越没有信心。"同样的一门课，他在自己本系上的时候，有 25%的学生都不是他系

里的，但是这些学生都是按照他的要求完成阅读要求。因为他对自己系的学生可以提出严格要求，对那些外系来选课的学生也同样要求，比如要求这个礼拜50页的材料必须看完，如学生没有读完，他下一堂课是可以严厉批评的。但是，他给全校学生开的通识教育课，120个名额，80多个人到。他说："我没有办法要求，因为通选课，大家都是这么理解的，只需要随便听听。你上六个礼拜下去，发现几乎所有学生基本都没有读阅读材料，要求的也都没有看，这样课就上不下去了。因为你要真正上好一门课，学生是需要阅读的。当你看到学生根本没有做你所要求的，就会越讲越没有信心。"他认为这是对他的一个沉重打击。他曾在哈佛大学做过助教，独立开过这门课，上课是很有把握的，他在自己系开类似的课也是成功的。所以我们认为，北大还不如把通选课都全部取消，把这些课都开放，看效果是不是会更好。

目前教育部规定通选课或文化素质课不低于10个学分，不高于16学分。北大是16个学分，清华是13个学分。这些课有些很不错，但老师都很难认真要求，因为所有人都觉得通选课不能提出要求，而且实际上学校规定通选课是不能有人不及格的，这样事实上就必然成为混学分的课。我希望复旦大学能改变这种状况，因为复旦成立了"复旦学院"，复旦学院的目的就是进行通识教育，应该对所有的课程有一个更大的整合的考虑。有一个很好的整合，学生才会觉得这是我以后要上的专业基础课，而不是可有可无的。这是通识教育全部的关键点。我去年在清华时，清华、北大的教授对我说，现在大家很担心通识教育这个词变成一个贬义词。因为按照现在的通选课方式，一来通识教育在很多学校占了不少学分和时间，但同时通识教育并没有教给学生什么。二来专业课老师也会抱怨："我专业课让给你了，你又没有上好，这不是白费工夫吗？"这是很多学校的一个大问题，结果是得不偿失。另外，我们可以注意，虽然最近五年或十年以来，北大、清华、复旦都曾提出本科教育要淡化专

业，扩大基础，但是你会发现专业并没有淡化，相反是有强化的趋势，因为每个专业对自己专业的保护是很自然的。没法淡化专业教育的原因，是因为现在的通识教育课或通选课并没有真正给学生提供严格的训练，并没有真正扩大学生的知识基础。我们和刚才提到的芝加哥大学做一个比较便会知道：其一二年级的通识教育课，把十几门专业课都并进去了，实际上就是一二年级的专业课，这样他当然可以“淡化”专业。

中国通识教育最大的问题是课程太多

现在最大的问题就是中国学生的课实在太多。我去年在清华上课的时候，旁听的学生主要来自北大和人大，所以我比较了解一些情况。清华、北大、人大这三个学校一二年级的本科生，平均每个学期的选课在 10—12 门，我非常吃惊。我们来做一个比较，哈佛大学和复旦、北大、清华一样，都是四年制，每年两个学期，而哈佛大学四年要求 32 门课程，也就是平均每个学期 4 门课；芝加哥大学的课较多一些，42 门，但它是每年三个学期，因此是平均每学期 3 门半课；耶鲁大学从前是四年本科 36 门课，最近两年不知道有没有变化，但是基本上是不会大变的；麻省理工学院的课也是 32 门课。现在问题在于，我们中国大学的课怎么会这么多？难道我们上 12 门，课程是人家的 3 倍，上得比人家好？是不是我们中国大学生比人家聪明、勤奋？完全不是，我们上得比人家差，因为我们很多课都是完全没有必要的，是让学生混学分的。香港这边大约处在中间，香港中文大学本科生一般每学期 6—7 门课，比国内 12 门还是少很多。我们大学的课程类别实在是太杂太多了，这对通识教育来说是个最大的问题，因为这么多的课，必然多数课只能混，而首先牺牲的一定是通识教育课，因为通选课被看成是可有可无的，所以老师不好提要求。就像北大、清华的通识教育课，教授没办法对学生的作业和课外阅读量有多少要求，要是要求太多，学生会觉得你不人

道。去年我在清华上全校通选课，要求学生必须有一定阅读量，上课的效果确实非常好，工科一年级学生给我的莎士比亚课写的论文，恐怕许多研究生都不一定能够写得出来。把学生的阅读量盯上去以后，效果完全不一样。但这在目前要全面推广是不可能的。

我认为我们的课程需要压缩，课程的数量必须大大减少。我们知道芝加哥和哈佛的物理系和数学系是全球第一的，杨振宁这样的诺贝尔奖获得者，都是他们培养出来的。他们一个学期只要上 4 门课或 3 门半，就可以达到这样的精英教育效果，难道我们的大学生一个学期上 10—12 门课有必要吗？芝加哥的课程结构是这样的，四年一共 12 个学期，四年一共要求本科生完成 42 门课，其中通识教育课程总共 15 门，也就是自然科学 6 门，人文、历史 6 门，社会科学 3 门。这 15 门是不动的，而且这是缩减后的，以前是 21 门即全部课程的一半。专业课方面，所有的专业在 9—13 门之间，非常特殊的情况可以增加到 19 门。另外还有一部分是选修课，8—18 门。总共 42 门课、平均下来每学期 3 门半课。哈佛大学也差不多，以前是 16 门专业课，8—10 门通识教育课，8 门选修课。近年芝加哥、哈佛等的改革是把通识教育课和专业课下降一些，增加选修课。另外他们强调对学生的共同要求，所以，通识教育课程会有严格规定，课程数目不能太多。我们现在往往是把通识教育课程与选修课混为一谈，这两者其实是不同的，通识教育是全校共同核心课，数量不是越多越好，而是数量必须有一定限制。

北大就有点盲目仿效哈佛，北大在 90 年代中期开始素质教育时号称完全模仿哈佛 1978 年的通识教育模式，通选课一共 12 个学分，把它分成五类，然后提出通选课程要建设 300 门。但这其实连最基本的都没有了解，他们似乎没注意到 1978 年哈佛通识教育改革时有个规定，即通识教育课程数量的总数不得多于 100 门，芝加哥更少。因为他们强调共同核心课，如果核心课没有共同，大家这边上一点，那边上一点，就没有核心了。他们强调哪些是文科共同的，哪些是

理科共同的。比如他们认为社会科学是政治学、社会学、历史学、文学这些文科学生必须掌握的，而不是无边无际的。

我们现在很多大学搞通选课建设，往往先来一个数量概念，号称多少年内要达到300门，有些甚至提出几年以后要建500门、800门、2000门，这有什么用？目的是什么？课太多是个非常麻烦的事情，这么多课之间是没办法整合的，都是一些很琐细的东西，越分越细，都不知道在上什么。哈佛当时就规定一学年的通识课数量在80—100门之间，绝对不能超过100门。课程数量无限庞大以后，会对本科一二年级学生选择造成很大困难，而且学校也没办法提出质量管理的要求。我们这里有一个很糟糕的现象，就是盲目提倡学生自由。学生自由有什么用？他不知道怎么选。学生需要引导，所以一开始就要把课减少。

中美教育的差距及改革的方向

可能有人会问我，你为什么老拿美国大学作为参照？我毫不犹豫地回答，因为美国大学就是比中国大学好。我们不要不服气。说个最基本的问题，中国学生的阅读量和美国学生相比，差得太多了！你怎么可能培养领袖？你怎么可能培养优秀人才？也许有些人会说，在图像时代阅读量是不重要的。这是绝对错误的，阅读量就是思维能力的培养，你没有阅读是不会思维的，这恰恰都是在大学时代强化训练的，离开这个时期以后就不会再有这样的训练机会。比如说，你在美国做一个高级律师，一个星期可能要阅读几千页材料，你必须有非常快的阅读速度，而且要在里面找出最有利于你的东西，如果没有受过这样强度的训练，你根本不可能处理得了。成天看漫画可以吗？不可以的。再如，任何一个CEO，办公室的文件都是堆积如山的，没有受过这种训练是很难胜任的。

另外一个就是小班讨论的差别。我们可以注意到，中国学生发言就是不会抓要点。中国学生，也包括中国教授，一个特点就是，

一说话就滔滔不绝，但20分钟还说不到要点。这就是因为我们缺乏小班讨论制。去年我在清华开全校通选课时尝试了小班讨论，我的两个助教就发现，在第一堂讨论课上，学生往往一个人就要占用20分钟，这个讨论课本来总共一个半小时，都这样就无法有效讨论。但几次讨论课下来后，学生就逐渐开始明白，如果你自己占太多时间对其他学生是不礼貌的，你剥夺了人家的发言时间。而且可能你说这么长，仍然说不到个要点，只能表明你的愚蠢。因此，如果普遍地有这样的小班讨论训练的话，学生会知道怎么去表达，怎么用最短的时间说出要点，而且能够理性地、友好地和人家交流，即便是不同意见。我们必须承认在这些方面，美国学生训练就比较好。

就我接触到的中国最好的大学，清华、北大、复旦，包括香港中文大学的学生，阅读量都远远不如美国大学生。芝加哥本科生的每门课，通常是每星期上课两次，每次80分钟，然后再加一次讨论课。这是一门课一周的进度，一学期下来这门课的阅读量不但大而且都经过讨论，这些是指必读材料，还没有算补充阅读材料。每学期三四门课都是这样要求，你可能上8到10门课吗？绝对不可能！同时，每两个星期要交1篇论文，你撑不下来，就无法及格。要讨论，要每2周交一个论文，你就必须细致阅读。我在清华上课时候就强调，在我讲课之前学生一定要先把指定的文本先读一边，否则你就无法跟住我讲什么；我讲完以后，学生需要重新再阅读一遍，才会比较明白，然后小班讨论时候才能有话说，如果想表现好的话大概至少阅读三遍，这是比较行之有效的方式。

课程的减少是下一步改革最关键的地方。通识教育改革，真正的问题是改革我们大学的本科课程体制，而并不仅仅是多加几门课的问题，这实际上也是教育改革的意图。如果仅仅是多加几门课，我们大学在80年代初就达到了。现在一个很大的问题就是通识教育课往往和同学的选修课概念混淆。这两个其实是不一样的，选修课越多越好，但通识课则需要严格要求，而且上的课要有一定难度、

要求比较严格，才会激发学生对老师的学术、学科和地位的敬畏心理，教授本身必须有相当的水准，否则就会被学生看不起，即使学校强求，他们也根本不想上。总之，每学期的课程数量要少，但是每门课都要有比较严格的要求，有阅读的要求，有小班讨论表达能力的训练，还有写论文的训练，这才是一个全面的训练。我知道这个非常难，但是我认为一定要做，这是中国大学要办成一流大学的必经之途。

（本文根据作者在复旦大学通识教育大讨论系列讲座中所作的报告整理，并经作者审阅。整理者：赵友良、涂瑞珍）

通识教育在中国大学是否可能？*

国内大学尝试通识教育的方式目前有两种，一种是使用1999年教育部在三十二所大学中引入的“文化素质教育课程”或者俗称“全校通选课”的一套新学分，通过开设新课程探索通识教育的可能性，北大、清华等校就是这种方式；另一种是复旦实验的一种方式。从去年开始，复旦的本科生第一学年不分专业院系，直接进入“复旦学院”——取法于哈佛、耶鲁的文理学院，整体改变了本科的教学管理模式。不管以哪种方式进行改革尝试，最终都会触及最根本的一个问题：通识教育——集中体现在课程设置上——到底是教什么？怎么教？目的是什么？标准是什么？最后要达到什么效果？如果对这些问题心里没底，即使启动通识教育，也会没法落实，甚至越做越走样。

教育大众化时代的精英教育

所谓高等教育大众化，国际上有个通行的定义，在中学教育比较普及的前提下，如果一个国家大学的毛入学率不足15%，就是精英教育；如果在15%—50%，就进入了大众教育的时代。我们国家2004年进入了这个时代，毛入学率达到19%，2005—2006年在校本科生达到2300万。2300万的本科生如何教育，这是个非常严重的问题。

大批量的学生进来，直接带来的就是教育质量如何保证的问题。

* 本文刊于《文汇报》2006年9月17日。

现在全国相对没有大规模扩招的只有三所大学：北大、清华、复旦，相对而言，它们最有条件实施通识教育。其他一些大学，每年招生七八千，连安置都是问题，尝试通识教育的难度就大得多。

是否这三所大学的学生数量最少、条件最好，它们的通识教育就比别的学校出色呢？这得看是怎么教的，课程是怎么设的。

我上学期在清华上通识教育课，发现大学生的阅读能力低得惊人。原来是他们平时的阅读量一向很少。单就阅读量来说，中国大学生和美国大学生根本不能比。美国一个大学生每周课程要求的阅读量大约在 500—800 页，而我们这里的大学生每周阅读量可能不到 100 页。为什么读得这么少？因为都是上大课，听听就行，不要求课后读很多书。

我们现在的大学，不单是通识教育，也包括专业教育，几乎没有小班讨论。这也导致我们的大学生讨论问题的能力比较差。小班讨论不仅会培养在短时间内清楚地表达自己观点的能力，也会培养对人的尊重，因为人人平等，你不是强加观点给别人，而是观点之间的交流。所以小班讨论对通识教育特别重要。

“少而精”还是“多而滥”？

我们的社会的一大特点是，什么都强调数量。清华北大一二年级的学生，每人每学期选课都在 10 门以上。做个简单比较：哈佛的学制与北大一样，都是 4 年毕业，每年 2 个学期，一共 8 个学期，哈佛要求学生 4 年完成 32 门课。什么概念？就是平均每学期选 4 门课。一般而言，学校绝对不鼓励多选，学生也不可能多选，因为他最多也就有能力完成 5 门课。芝加哥大学是 quarter 制，每年 3 个学期，每学期 10 星期，本科 4 年 12 个学期。学校要求本科生 4 个学年上 42 门课，平均每个学期 3 门半，学校也不鼓励多选课，学生也完成不了更多。那么，是不是我们的学生选 10 门课，表明我们的学生比美国学生更聪明勤奋能干呢？恐怕未见得。前面说了，美国大学生的阅读能

力相对较强，每周读500—800页，每学期却只能完成5门课。这是因为他们的课程对学习质量要求都很明确，一定要达到某个标准才可以通过，所以学一门是一门，少有可以轻松混过去的课。

美国的通识教育课程是必修课，我们这里的通选课则是在原有专业课不动的基础上，加上一些课，而这些课无论老师、学生、学校都或许认为是可有可无的，只不过听来多点课外知识即可。这样导致的结果是实际上加重了学生、老师的负担。

说到底，通识教育的目标究竟是什么？在知识大爆炸的时代，恰恰要突出最基本的、任何时候都不会变的东西；而不是跟在爆炸的知识后面追所谓的新东西。所以说，通识教育的根本是追问在任何时代、任何变迁下，最基本、最不会变的东西是什么。这些最基本的东西可以训练出最基本的思考能力，包括对伦理问题、人生问题的看法等等。这些书不会白读，而且以后也没有机会再读，在刚进本科的时候读最好。知识大爆炸对我们的影响，往往是使我们对现代知识体系有很大的误解，好像什么新就该学什么。

在大众教育的背景下，小班讨论制很难实施。哈佛规定无论多大规模的课，都要分成若干不超过15个人的小班进行讨论，芝加哥松一点，也不超过20人一个小班。小班讨论的这个人数限制是有道理的。这次我在清华上课试点，50人的一个班，分成两个小班讨论。结果发现25人一个班讨论确实困难，人多会延长讨论的时间。学生讨论的劲头是很高，可是时间拖得很久，本来计划两堂课，现在拖到3堂甚至4堂课。

在片面追求数量的氛围下，按我们现有的每周10门课来算，如果门门都要组织小班进行讨论，实际上是不可能的。真正要参与讨论，学生得做很多功课。比如这次我在清华开课讲莎士比亚戏剧，附加读物我几乎没有要求，只要求每个学生把4个剧本读两遍，而且整个学期必须参加4次讨论班。学生们立刻发现要想参加讨论，把剧本读两遍是不够的，必须读三四遍才可能。在讨论的基础上，学生还应该写

paper，比如我在香港中文大学历史系给学生讲另外4个莎士比亚剧本，是历史系的专业课，学校要求学生必须写6个paper：每4次导修课一个paper，期中、期末再有两个。要是10门课都这样要求，你做不做得过来？

只有课程设置比较少，比如4门或者最多6门，这些课才可以有高要求、而且组织得严密，例如每2周一次讨论，每2周一篇paper，这就已经是任务艰巨了。在这种要求下，学生每周的阅读量才极大。最近有很多大学请我帮他们设计通识教育的课程，我发现，要求不清楚的话没办法开单子，弄不好又成了讲座，可讲座不叫通识教育。课程少还有一个好处，本科生有可能在4年里就已经发展出很强的研究能力，他对某个题目特别感兴趣，他会在这个课程上花特别大的功夫，他写出来的paper，有可能达到研究生的水平。只有在课程比较少的情况下，你才有可能把精力集中在某一个点上，而且发觉了自己的兴趣所在，从而可以准备下一步的专业发展方向。

所以，如果哪个大学能强制规定本科生选课最多不得每学期超过6门，那就是功德无量。然后在这个基础上才有可能谈通识教育改革。现在大家似乎以为通识教育开的课越多越好，这学期开出了200门课，明年开400门……问题是老师满堂灌、学生被动听的课，再多又有什么用呢？

法商学院应该成为“后本科”教育

美国大学给人印象最深的，不是它的条件有多好，而是美国大学很像大学的样子，是书香社会，人在里面读书都心无旁骛。我在美国的时候一直惊讶，他们怎么做到的呢？我们现在的大学非常嘈杂，原因非常多，其中最主要的就是商业化、市场化。但我想大家都知道，要讲商业化、市场化，美国不会比我们差，美国的诱惑也不会比我们小。为什么他们的学校和学生和我们不一样？有些差别一看就知道：美国很多大学都建在非常偏僻的地方，特别是那些非

常有名的文理学院。我在美国的很多朋友都把子女送到这些地方，周围方圆一百里没有人烟。学校规定网络到某个钟点全部切断，没有电视，没有地方玩，但这里是特别好的学校。

为什么他们的学生那么安静？我认为非常关键的一点是商学院、法学院设在后本科教育。我国所有的商学院、法学院都是本科教育，而在美国，只有本科特别优秀的人才能考入这两个学院，因为它们考分非常高，这样一来就一箭双雕、两边都可以保证：只有本科通识教育学得好，才有可能考入法、商学院；同时也保证了进入法、商学院的是通识教育中付出努力比较大、天资可能也比较好的学生。假定美国的法、商学院都设在本科，那么整个美国一百年的通识教育制度就会被冲得七零八落。道理很简单，这两个学院与市场经济联系比较紧密，这意味着他们工作以后收入会比较高，如果不需要四年通识教育而直接可以进法、商学院，那么每个家庭都会把子女直接送去，那么本科其他的课程设置就会受到冲击。把法、商学院放在后本科教育，就可以保证本科四年有一个比较稳定的制度，可以安心读书，然后思考本科毕业后是否进一步进入法、商学院深造。这样可以避免大学遭受这两个与市场经济联系过于紧密的学科的冲击。

而现在，在北大，商学院、法学院的学生，包括各种非学历班的学生，加起来占了很大比例。商学院、法学院最近几年扩张得很厉害，当然同我们处在市场经济转型期有关。但是商学院、法学院目前的这个定位，直接阻碍了大学实施通识教育。

现在是不是改变商学院、法学院定位的时机？我觉得现在不是，但这是个目标，以后要改革就要朝这个方向，否则，整个大学的人文教育就无从谈起。如果五到十年内，商学院和法学院都改到本科后教育，你既然是吃香的专业，就仍然有挑选学生的优势，那么大学本科受过通识教育的最好的学生仍然会报考，这些学生基础好，这也保证了整个大学的人文教育。这是我的希望。它不是一个理论问题，而是涉及到大学内外很多部门的协调，需要比较大的共识。

通识教育核心何在？

所谓通识教育，所谓 general education，就是 common education，common to what？ common to 大学里所有专业的学生，就是要让一个国家的大学生能有一个共同的知识体系、文化背景。但是我们现在还没有形成这样的基本共识。我们前面说过，北大有 16 个学分，清华有 13 个学分，教育部规定不少于 10 个学分。这些学分怎么用？大概要涉及大学里所有的学科。现在我们的通识教育出现两个倾向，要么各个专业谁都重要，谁都参与；要么谁都不重要，谁都不管。哪个专业都重要，哪个都要参与，结果就是蜻蜓点水。这样一来，通识教育的课程就变成了各个专业的概论课。课程很多，学生自由选择度都很大，但实际上这种概论课式的通识教育没有多大意义。

我对美国近一百年的通识教育作过一个基本考察。一般公认的是，从哥伦比亚大学 1917 年至 1919 年开始，是美国大学现代通识教育的起步；第二步是上世纪 40 年代的芝加哥大学，在哈钦斯的领导下将哥伦比亚的通识教育进行了大规模扩大，实施四年的通识教育。第三步是哈佛大学在 1945 年进行的“自由社会的通识教育”，这个基本上总结了 20 世纪上半叶通识教育大辩论的经验，以芝加哥大辩论为基础。但是 60 年代的学生运动把美国的通识教育冲击得很厉害，70 年代之后，家长和社会都抱怨美国的大学教育质量下降，尤其是完全没有了通识教育。所以在 70 年代末 80 年代初又有了一轮关于通识教育的讨论。最后到了 1987 年，斯坦福大学的通识教育改革把这场辩论推向高潮，通识教育问题成为美国政治的头号主题。

可以看出，美国通识教育虽然科目很多，但始终有一个核心，那就是西方的人文经典。美国通识教育之所以从 1917 年至 1919 年开始，是因为美国在 19 世纪末到 20 世纪初面临了传统的经典教育体制的崩溃，和我们中国晚清的时候差不多。后来所有这些美国大

学通识教育改革的方向，实际上是以一种现代手段重新把以往的经典教育传统引入大学。美国教育传统和英国一样，是以人文教育为中心的，人文教育是以两门古典语言为中心的，所以入学首先要考希腊文和拉丁文。当时教育传统崩溃的标志就是希腊文、拉丁文两门古典语言的教学被取消。这就意味着教育传统的崩溃。这是因为当时美国大学都是按照德国模式建设，就是所谓的研究型大学，强调自然科学的研究方法。美国的大学开始探索通识教育，其实是在传统断裂了二十年之后，重新用现代的方式将其引入大学，所以它最核心的东西是人文教育。

如今，我们开始探索通识教育，可能我们现在的问题类似于美国当时所面临的问题。以往联结社会成为一体的纽带被挣裂，这就需要一个新的现代体制重新来凝聚人们，让处于一个共同体的人们意识到自己是处于同一个共同体。而教育最为关键，教育提供了共同基础。

哥伦比亚大学的通识教育基本上是后来所有美国大学通识教育的范本，它一开始就只有两门课，一个叫做“当代文明”，一个叫做“人文经典”。“当代文明”并不是指现代的文明，而是指西方从古到今的文明，“当代文明”这门课是两个学年4个学期，第一个学年学的是从古到今的文明，第二个学年学的是西方现代的文明。第一个学年谈的是人文学科，谈的都是希腊、罗马、文艺复兴，谈的都是在社会科学出现之前的哲学、文学、历史、宗教等，第二个学年进入了现代社会，基本上是社会学、经济学、人类学、经济学等。

从哥伦比亚到芝加哥、哈佛再到斯坦福的通识教育，其核心都没有变，它让美国重新认识到自己在西方文明中的地位，意识到它与自己的历史文明的关系。在芝加哥大学哈钦斯的时代，提出的口号非常清楚：通识教育的阅读课程不是不断更新的课程，而是恒久不变的问题。这些问题是人类永恒不变的问题和涉及本族群特殊性的问题。而对于西方文明而言，对人类永恒问题和本族群特殊性问

题的思考集中在历代的经典当中，所以通识教育集中在西方的 Great Books 当中。1945 年哈佛大学讨论的时候，是战争最为激烈的时候。当时，哈佛校长科南的《哈佛报告》前言写到：为什么恰恰是在战争最激烈的时候，美国对于教育、对于通识教育的讨论最为热衷？“二战”期间，几乎美国所有的大学都成立了通识教育委员会来考虑通识教育问题。其中一个深刻原因，就是“二战”德国法西斯的崛起，让人们对西方文明有了深厚危机感。这篇前言还讲到：大学里所有的学科知识加起来都不能回答一个问题，那就是“我们是谁”？这也就是需要通识教育来解决的问题。

1987 年斯坦福讨论的时候出现了从未有过的现象：通识教育成为美国政治讨论的核心问题。这场讨论也和通识教育阅读哪些经典这个问题直接相关，阿兰·布卢姆那本有名的书《蔽塞的美国心灵》全是在讨论这个问题。原先美国的通识教育都是以西方文明为核心的，叫做 western civilization，简称 CIV。他们理解的 CIV 就是西方文明。斯坦福大学的改革改变了课程名称，但是缩写没有变化，仍然叫做 CIV，代表的是 Cultures，Ideas and Values，也就是各种文化、各种观念和各种价值，这被认为是颠覆了以往以西方文明为中心的惯例，挑起全美头号政治风波。斯坦福大学的改革，在每一门课程后面加上一到两本非西方的经典，比如《论语》、《古兰经》、《源氏物语》等等，而这么少量的非西方经典的阅读就引起如此大的紧张，可见他们对自己经典的看重。

我举这些例子，是想说明通识教育是需要有一个核心的。但是我也不同意诸如新儒家的一些看法，认为中国进行通识教育就是进行完全儒家经典的教育。我主张中西并举，西方经典与中国经典并举。因为我们没法否认，我们现在正处在一个完全以西方为主导的世界当中，这是中华文明的历史性处境。而且整整一百年来，我们对自己的经典有些已经放弃了。我们现在进入中国的传统经典，都不是从中国的脉络进入的，而是从西方文明的角度来看的，所以不

了解西方，实际上也不能真正了解中国，只有在真正进入了西方以后，了解得越深，才能够从西方文明中解脱出来，进入中国文明的理解。这是个漫长的过程。

如果通识教育要深入，一定会牵涉到课程设置，关键问题是要突出核心、突出灵魂。根本问题是要让我们的教育立足于中华文明的历史性根基之中。这是中国大学通识教育的目的，而达到这个目的要以中西并举的方式来进行。在课程的具体设置方面，要尽可能采取小班讨论制、paper 跟进制。我现在推荐一个方案，集中精力以可操作的方式来设定几个最基本的课程。也就是用比较少的学分，设置一些课程。四学年 8 学期中的 3 个学期作为通识教育，两门核心课程，一门中国文明，一门外国文明，但是所有课程要求经典阅读。这就是我对中国通识教育的初步想法。

（本讲演为上海世纪出版股份有限公司主办、复旦大学思想史研究中心协办的“世纪人文论坛”系列讲演之一）

中国通识教育的务实之道*

《21世纪经济报道》按：从2003年围绕北大改革的辩论以来，本报一直关注和跟踪有关高等教育改革的进展，近年也刊发了不少有关大学通识教育的论述和报道。最近，中山大学公布建立博雅学院等本科教学新举措。2009年新学年，中大将有三十位新生通过“二次遴选”成为博雅学院首批学生，他们不属于任何院系，通过不分学科的四年完整博雅教育，修读古汉语、古希腊语、拉丁语、英语、中国文明、西方文明等课程，完成一个独立研究课题，毕业后获得“哲学博雅”专业学位。这是中国通识教育建设的最新进展。本报此次刊发中山大学“逸仙学者”讲座教授甘阳2009年4月在上海大学通识教育研讨会上的主题发言。甘阳一直以来大力推动通识教育建设，在这篇演讲中他指出了目前阶段的通识教育需要注意的一些问题。

通识教育未来不太乐观

如果要谈“通识教育的现状与未来”，我的大概感觉是现状比较可喜，未来不太乐观。

看这几年来的情况，我们大概能够感觉到通识教育在理念上已经比较普遍被接受。从教育部到大学行政系统也都在考虑和推行，在教师的层面也有很多人比较认同。但实际上这是没有几年的事情。

---

* 本文载《21世纪经济报道》2009年7月6日。

2005年北京香山会议的时候用“通识教育”这个词还不是很方便，当时我们在筹备这个会的时候准备叫“中国大学的通识教育”，后来担心通识教育这个词会引起争议，在实际举行的时候定为“中国大学的人文教育”。那次会议我是执行主席，有两个名誉主席，一个是杨振宁先生，一个是前教育部副部长韦钰老师。第一次开这样一个会，我们希望尽可能凝聚共识，不要陷入争议，所以就没用“通识教育”这个词。

2007年我在清华大学和曹莉教授合办通识教育第一期讲习班。讲习班的名字很长，叫做“素质教育通识教育核心课程讲习班”。其中一个原因很简单，因为教育部一直在推行“素质教育”，那么“素质教育”和“通识教育”好像有一点张力，我一直比较主张妥协，不大喜欢陷入无谓的争论，所以我说干脆就妥协。因为从内地情况来讲，整个通识教育如果要说起点的话，是1995年教育部（当时叫国家教委）在华中科技大学开第一次素质教育会议。我们国家把通识教育叫做“素质教育”，最早主要由理工院校推动，华中科技大学是杨叔子等先生推动，到1999年教育部在32所大学里建立了大学生素质教育基地。2008年在汕头大学办第二期的暑期讲习班时用的还是“素质教育通识教育核心课程讲习班”这个名词。我的目的主要是希望避免一些无谓的争议，也不要老是停留在理念层面上做讨论。

去年在复旦大学开通识教育高层研讨会的时候，好几个高校的校长，包括北大校长、香港中文大学校长都来了，非常明确地用了通识教育这个词。那次会议上我被邀请做了主题发言，当时提了一个说法，这次通识教育高层会议意味着中国通识教育讨论的第一阶段已经结束。也就是说，通识教育的理念，对通识教育的必要性包括经典阅读的必要性的认识，已经基本在内地高校确立起来。目前的问题在于怎么做，更重要的是操作的问题，即使谈理念也和到底怎么操作有关。

但目前通识教育的前景不太乐观，这和通识教育的特殊性有关。

通识教育的一大特点是往往无疾而终，一开始热闹了几年，最后就无声无息。另外一个特点是每次开会老是原地踏步，上来总是最简单、最基本的东西重复一遍，全人教育、文理汇通之类，基本上是简单再生产。通识教育的这种讨论状况，基本上表明通识教育没有进入操作的层面，所以还要老是停留理念上。有一些理念上的问题永远可以讨论，但是最主要是如何进入操作。

从去年来看，已经有100多所院校建立了大学生素质教育基地，至少从面上来看很多高等院校已经有通识教育或者素质教育的学分。按照教育部的规定，很多学校有10个学分到16个学分，北大和中山大学是16个学分，去年清华是14个学分，可能今年已经到16个学分。通识教育一旦进入操作层面，很多问题不在于抽象的理念方面，而在于一些实际的基本问题会突出出来，比如，通识教育课程与学校现有的课程是什么关系；通识教育课程和专业课是什么关系。搞得不太好的常见情况是，通识教育并没有做好，专业教育也耽误了，这马上就会影响到通识教育下一步实际的推进。

目前最大的问题是课程太多

之所以说通识教育的第一阶段已经过去，是因为第一阶段主要是确定通识教育的必要性，包括确定经典阅读在通识教育所占的比重。而当我们要考虑一个比较全盘的大学通识教育的时候，其他的问题就会出现。

现在内地大学通识教育最大的问题不是课程太少，而是课程太多。中国的一个特点是发展速度太快，前五年对的事情，后五年就是错的。我们77、78级的时候中国大学的特点是没有课，所以拼命地发展选修课，这在当时是对的。现在的情况是，在中国随便找一所大学和哈佛大学、芝加哥大学相比，我们的课程数目是他们的四、五倍，我们很多大学有两三千门课，人家大概是四五百门。这么多的课，如果不做一个梳理的话，再去增加几百门通识教育课程，实

际上产生一个非常混乱的课程结构。通识教育课程真正的问题不是单纯地做加法，不是再增加一套通识教育课程体系，而是如何理顺目前的本科课程。而且这里有一个非常实际的考虑，就是做通识教育不要再增加老师的负担，也不要再增加学生的负担。

最近三四年，我每到一所学校都讲一个非常简单的问题，就是我们要算学生要上多少课。清华、北大、人大、复旦，一年级、二年级本科生几乎每个学期都要上10门到12门，北大一个学生最多的时候一个学期上17门课，我都不知道怎么能够完成。这个问题不解决，再加上通识教育将变成多少课？这么多的课程上不好。我一再说哈佛每个学期4门课，四年毕业，32门课毕业。美国大学大致两个系统，耶鲁大学的36，哈佛大学的32，这是两学期制的。芝加哥大学则是三学期制，每个学期只有10周，总共也只有42门课，平均一个季度是三门半课。香港的大学居中，6到7门左右。中国内地现在10到12门，尤其压在一、二年级。

这个问题如果不解决，我相信通识教育一定无疾而终，不会有效果。道理很简单，任何一个学生毕竟都要有专业，他最大的精力一定会放在专业上。我们每个人都做过学生，根据常识就可以判断，每个学期要完成7门课到8门课就要“泡”。不少课程没有必要上，水分很大，是可以混的。如果所有课都有结结实实的结构，不可能学得过来。在哈佛、芝加哥偶尔一学期上5门课，不得了。上到6门课会做不下去，因为有很多的作业。

现在很多学校都在做全校通识教育的课程，但最大的问题是可不可以持续。在校方重视的情况下，通常都是前一两年可以投入，因为学校一般来说会有经费，一开始两年是可能的，可以拼命去发展课程。但是通常的结果就是，头两年的热闹过去以后，建立起来的两三百门课程一定会变成最差的老师上的最差的课，通识教育这个名字就会非常败坏。两年前我在北大讲通识教育，一些北大的老朋友跟我说，当心通识教育这个词会变成贬义词，乱七八糟的东西

都塞到通识教育里面去，大多数地方的通识教育基本上无疾而终。到最后这是最大的问题。

不必另起炉灶专设通识教育课程

如果不能理清通识教育和专业的关系，如果不能和学校的主体课程发生一个有机联系的话，通识教育课程通常都会游离起来，逐渐被虚化。要处理好如下两个问题：

一个通识教育的师资问题。目前比较通常的做法是，很多学校都认为，通识教育要找最好的老师来做，而且希望通识教育的课程比现有的课程还要好。这个愿望是好的，但是实际上这个愿望一定意味着通识教育不可能持续。各个学校一开始很自然地希望一批大牌教授带头来做，这也是必要的，但大牌教授参与的目的是带动风气，而不是说要靠大牌教授连续做，这是不现实的。我们必须要尊重客观规律，那就是在任何一个系，最好的课和最好的老师一定是留给本系的。这不光是客观规律，而且也是它的道德义务。一个系如果不这样想问题是不负责任的。所以，在各个系抽调最好的老师主要去做通识教育，这不现实。

要计算一个可能性的问题。比如首先要算有多少学生。近年来绝大多数大学都在大量扩招，相对而言，条件最好的几个学校如北大、清华、复旦、人大可能是扩招最少的，大概是每年 3000 左右新生，每个学校不一样。假如它们以后每年要招 3600 人，仅仅要求选修两个学分通识教育的课程，需要多少课？假定我们希望教学质量好一点的话，每门课选的人数不超过 120 人，需要 30 门课；如果 4 个学分需要 60 门，8 个学分 120 门，16 个学分 240 门。我们看到好多学校计划建立两三百门课。但是在一开始的时候就希望这两三百门课比学校现有的课程还要好，这是不现实的，也是不可持续的。这样建立起来的两三百门课最后很有可能会变成最差的课。通识教育的水准怎么样，归根到底由这个学校现有的水准所决定。不可能

说整体教育水准只有 8 分，却要通识教育达到 9 分，这不现实。

相信很多学校通识教育课程很快会达到 16 个学分，北大是比较早，武汉大学大概 12 个学分，清华是 14 个学分，估计这些学校都会推到 16 个学分。按每年招 3600 新生算——中国不少大学都是每年招 7000、8000 本科新生，甚至上万人。而且一般这样规模的学校大都是多校区的学校，这种情况下全校一下子推开不大现实。可能多校区的学校能够先集中一个校区比较现实、比较理想。

就整个通识教育课程而言，我个人的建议是，只有 10%到 15%的课程需要做新的开发，85%甚至 90%的课主要在学校现有的课程系统内去微调，去稍微改善。在现有的课程系统以外发展出一整套通识教育的课程，并不现实。而且在中国大学的课程本来就已经太多的情况下，再另起炉灶专设通识教育课程没有意义。

通识教育如果要常规化，应该凡是各系称职的老师都可以教通识课，这样才能持续下去。文史哲三个系古汉语应该必修，但很多哲学系和历史系不喜欢中文系教古代汉语，说中文系教的古代汉语会把我们学生教坏。古代汉语最好的老师就是王力，非要王力教不可。按这个逻辑，王力已经死了没办法了。那么王力的弟子行不行，王力的弟子的弟子行不行，王力的弟子的弟子的弟子的弟子行不行？他们说行，那么中文系教古代汉语的不都是王力的弟子的弟子的弟子吗，为什么不能相信别人呢？他是可以逐渐提高的。也有建议不能照中文系这样教，要另外设计课程，我觉得这个要求不合理。因为中文系的古代汉语一定是教得最好的，如果中文系古代汉语教得不好，你要求通识教育更好，这不现实，是强人所难。

通识教育要先从局部“通”

第二点是通识教育和专业教育的关系。大家都在讲通识教育是打破专业界限，但问题是这个通到底通什么，到底要通到什么程度。

现在最大的悖论在于，我们不大考虑先通相近和相关的学科，而是马上考虑一个全盘性的通，一通我们就海阔天空的通。我认为通识教育最先要从局部做起，首先文史哲打通，文史哲打不通，还做什么？不要说中文系、哲学系、历史系现在仍然是老死不相往来，很少有共同语言，在哲学系里面中哲史和西哲史都是老死不相往来，中文系里面古典文学和现代文学老死不相往来。本来应该首先建立一个文史哲共同的基础课，以及建立社会科学的共同基础课，比如政治学、法学、经济学、人类学需要有社会科学的共同基础课；或者建立文科的共同基础课。文史哲没有必要从一、二年级就分得很细。如果这些都不能打通，我们还谈什么通识教育？理科方面也有类似之处。

首先把通识教育考虑成一个比较广义的专业基础课，这样课程会比较容易制度化，因为通识课程变成了和专业实际有关的课程。这是美国比较成功的地方。在一个相近领域首先建立小范围的通识教育课程，比如文史哲有一个共同平台的课，社会科学方面有一个共同平台的课，然后这些共同平台的课就可以变为全校通识教育的课。然后共同核心课的体系就比较容易建立。如果没有这样一步工作的话，由于现在学科本身就相当多，有无数多新的学科，东一门西一门，通识教育就会变得非常的杂乱，成为一个大杂烩。所以我觉得文史哲和社会科学的共同平台课有必要先做起来。但这个做起来非常困难。因为每个系的本位主义都非常强，而且中文系看不起历史系，历史系看不起中文系，是一个非常普遍的现象，因此做起来非常吃力。

最近有一个趋势值得注意，好像大家都觉得非要先把中国的专业全部都给取消掉，然后才能搞通识教育。有些大学已经这么做了，去年本科新生入学就已经全部不分专业了，详细情况我还不太了解。我对这个做法比较有保留。这个做法只注意创新，我们中国人喜欢把所有的东西都给弄掉然后再重新来过。我基本上觉得教育改革需

要稳健，在现有基础上一点点去调，因为即使原先的制度不太好，取消它建立一个新的制度也未必就能运作，可能会更糟。目前的情况下，如果对一所大学特别是一、二年级的课程体系没有一个完整设想，就马上取消所有专业，会非常糟糕，会是一个非常大的混乱。除非通识教育的共同核心课相对来说已经比较良性地建立好了，而且整个学校和各个系对不分专业的学生有比较好的指引，那才有可能比较有序。

我们不要被假象所迷惑，虽然我们常常讲美国大学一开始不分专业，实际上大多数人比较早就确定了。我们必须要考虑很多专业不能够等到三年级再选择，比如人们常常讲前三年如果还看不出你是数学天才你已经完蛋了，还有什么可能性，做数学不可能到三年级再选。物理学等很多方面也是一样，实际上现在美国学生心里比较早都已经定了专业，并不是说都没有定。我们国家长期以来在高考的时候就有专业倾向，这并不一定不好。它会有它的弊端，但是任何一个制度都有弊端。我们必须要了解，没有一个制度是完美的、没有问题的，任何制度都一定有问题。主要的问题是如何能把这个弊端减到比较小的程度。完全不分专业的做法会使学校被迫应付无穷多的学生行政工作，而正事没有做。也就是说，这是一个大调整，学校很多人都不知道怎么做，老师、教务处、学校、团委都不知道怎么办，把学校大部分精力都投入进去，耗在这个上面，真正要做的课程反而没有精力管，做不起来。实际上这个问题并不是很严重，只要建立一个学生在一、二年级可以转专业的系统，就可以避免一开始定死专业的问题，而且很多学校都已经有这类制度，只不过把它变得更灵活一点就可以了。

最根本的一条还在于，一、二年级通识教育课程如果建立起来，大家就比较好办。因为通识教育的课程一开始就不是纯专业的训练，这样比较好。实际上真正的问题在于各个系在观念上并没有解决专业和通识的关系问题，在学校放开以后，各个系都等到学生变成我的专业学生，然后再开专业课，很容易浪费掉第一年和第二年。这

是非常不现实的做法，会浪费很多时间。除非像有些学校准备工作做得比较好，课程结构已经很好，可以放开。

总之，像本科新生入校完全不分专业这类全盘革命性的做法未必有效。教育改革是一个改良性的工作，它非常需要耐心。最好的改革是能够不动的东西尽量不动，去动最需要动、最需要解决的问题，这样我们才能把精力集中到真正重要的课题上。

“共同核心课程”的纲是全球化和中国崛起

这里面有一个观念问题。从学校层面首先要考虑的是全校学生的通识，通识教育不是以往意义上的精英教育，它是在高等教育大众化情况下对全校学生的共同教育，所以通识教育课程必须和一般的选修课有一个非常明确的区分。

我们现在一个比较大的问题是通选课（通识教育的课程）和选修课没有区别，所有选修课好像都是通识教育。这种学术民主化、文化民主化会带来很多很多的问题，实际上通识教育本身具有反民主的倾向，必然意味着某些课程要比其他一些课程更基本、更要紧，更需要列入通识教育，而并不是所有课程都应该列入通识教育。通识教育的课程应该相对少而精，学校要考虑的最根本的问题是确立“共同核心课程体系”。共同核心课程首先要有一个纲，纲举才能目张。如果没有纲的话，所有几千门的课，凭什么你这个是通识教育，我这个不是通识教育。这样才能对所有学生能够有一个基本的考虑。

中国大学通识教育的纲，也就是最中心的问题包括两个方面，一是要突出全球化的问题，二是中国崛起的问题。中国崛起并不仅仅是中国问题，现在是全世界的问题，全人类的问题。我们作为中国人，对这个问题应该有更自觉的认识。从全球化和中国崛起的角度来考虑问题，应该是建立中国大学通识教育课程的一个纲领。

通识教育课程的全球化非常容易，而且实际上现在也比较时髦。但并不是说要去讲很多全球化的理论，而是说现有很多课程就可以

配备。就全球化问题而言，比如自然科学的全球化问题、全球变暖等环境问题、生态问题，自然科学目前已有的一些课程可以配上去。和社会科学有关系的，如全球贸易、全球技术转移、全球宗教的冲突，社会科学很多系都有类似的课程。全球化带来的文化冲突等课程可以在全校范围内来调配，这是一个方面。

另一方面，我们不可能离开全球化来讨论中国民族的崛起。现在很客观地讲，不光是我们中国人，整个世界都已经不可能离开中国的崛起来讨论全球化的问题，这是一个实际的现象。我经常接到欧洲的一些新闻记者来信要我解答这个问题、那个问题，这个是以前很少有的。这样的问题我们需要有比较明确的意识，中国的部分需要强调历史根源问题，我们需要重新去想，中国文明到底具有一些什么样的特点，到底中国文明在未来全球化当中有可能提供哪些正面的东西。

关于中国文明我非常不希望陷入一些很没有意义的争论当中，认为强调中国文明就会变成民族主义，这是很荒谬的事情。有必要强调，所有通识教育课程都是一个未知的领域。我们对中国文明并不了解，中国古典文明对我们已经是一个他者，一个异己。这个需要花力气去重新了解，而不是灌输一套教义。而且实际上我们会发现，每个教授的观点其实是不同的，它一定会是多元的，而并不是一个简单化的教义。但是我们要保证不同观点的人都能够讲，但是能不能够重新认识中国文明，这个问题非常关键。而且这个问题并不仅仅是中国的问题，最近几年，美国和英国有关中国和中国文明的系，比如中文系和东亚系不知道新开出了多少，他们是顺应全球化的发展。

我认为这是一个“纲”，自然科学和社会科学的课要围绕这两个东西重新调整。实际上我国大学通识教育课的学分相当多，并不仅仅是文化素质课。教育部已经规定，大学英语 12 学分，大学的高等数学最少也是 8 个学分，这就已经 20 个学分，还有计算机等等。这

些都需要做一些调整。比方说大学英语，台湾地区很多学校做得比我们好，他们是国文一半，英文一半。我觉得我们不一定要去批评这个不足，中国以往为因应改革开放，特别强调英语的部分，这是对的。但现在形势不同了，要变，比如英文的 12 个学分，是否也可以拿出 6 个学分给国文。又比如数学的 8 个学分，以往我们强调通识教育的时候讲数理化，但是今天自然科学整个面貌已经变了，需要完全不同的眼光去看。我个人强调自然科学应该大幅度偏向两个新兴的领域，一个是环境科学，另一个是生命科学。我们国家大多数的综合性大学都有环境科学和生命科学院系。我们不能再拘泥于以往数理化的观念，应该去看 21 世纪对人类影响最大的自然科学。

不少国内的同事一再跟我说要建立公民科学。现在从世界公民和全球公民的角度去看，很多东西要利用现在已经有的积累，而不是教一些报纸上的泛泛之论，那些东西教出来是很糟糕的。比方说环境和生态，就是公民科学必要的组成内容。比方说生命科学院很多课，如农业生态学、生物多样性、全球变化与生态系统生态学、生物地理学、景观生态学、应用生态学、生态安全与管理、绿地生态学、污染生态学、湿地植物、古生物学、生物拉丁语、食品安全标准与法规、环境污染的生物修复、植物资源学、园林设计、鸟类学、鱼类学，比强迫学生去学很高层面的物理和数学恐怕更容易，而且更符合今天的需要。这些课程并不需要很高深的东西，也很有意思。我们现在非常需要去了解自然世界到底发生什么问题，多少生物没有了，而这也是真正全球化的问题。我们老在标榜中国公民、全球公民，这个是真正中国大学教育仍然非常欠缺的一块，需要补上去。这些课程实际上不需要去专门另外设计。

需要指出的是，通识教育不可能只考虑经典阅读，还要考虑自然科学的问题，考虑社会科学课程的问题。最近几年谈通识教育的时候，我一直都比较强调经典阅读，以后也还会强调。但是我同时想强调，光是经典阅读并不足以构成通识教育，通识教育不可能只

是经典阅读。经典教育这一块是比较难做的，尤其是在现代中国缺乏传统，会非常吃力。

通识教育课要有专业课的深度

我们现在最大的问题是，老是去想请各个系的专家去开一些通俗性的课，老是不知道怎么讲，结果降低水平，也没有必要。比如说请经济系普及经济生活常识，我认为这堂课完全没有意义，我们还需要有人给我们讲经济学生活吗？如果这样，不如规定学生看CCTV的电视就可以了，中央电视台有很多很好的普及性讲座。其实经济学专业很多课直截了当就可以拿出来上了。中国经济问题、劳动经济学、产业经济学、发展经济学、人口资源与环境经济学、社会保障、政府预算，这些都是两学分的选修课，任何一个经济系都有这样的课程。没有必要让教师专门为专业以外的人讲，他实在不知道怎么讲，要讲就降低他的水平。为什么要叫老师降低水平讲？这让老师的负担越来越重。哲学系的老师给哲学系讲《论语》和给非哲学系讲《论语》，有什么区别？

这个问题之所以要强调，是因为它造成了很多的资源浪费和人力浪费。而且背后隐含了通识教育最大的问题。我们总是把通识教育的课程理解成讲一些非常浅显的、没有必要讲的问题。第一降低老师水准。必须要求老师每次往上讲，而不能往下走，往下讲多了，这个老师会逐渐被废掉。这是一个普遍性问题。另外就是我们低估了学生对于知识深度和难度的要求。我们不要低估学生，学生希望你的课要难，你的课一定要难。清华最明显，理工科学生就是要难的课，文科那么简单我要听你的课干吗？你经常讲这种东西，我看张报纸就知道了，所以很看不起文科。文科得拿点自己的真家伙出来。讲《诗经》，中文系怎么上，给别的系的学生就怎么上，没有必要降低标准。

所以我曾说，北大通识教育最好的办法就是把现在北大通识教育课全部取消掉。绝大多数的课实际上没有必要重新提出要求，像

文史哲，对系里学生怎么讲，对外面就怎么讲。当然人家会说有难度，但问题是，中文系的教师给中文系一年级、二年级教课不考虑深入浅出吗？当然会考虑。而且通识教育的课必须全部在一、二年级，三年级以后没有办法再做通识教育。三年级下半年，中国大学学生一般很少上课，上了也多是应付。因为要考虑就业问题，要考英文准备出国，这是很现实的，我们必须考虑进去。一、二年级必须抓住，尤其是第一学年第一个学期。

但是非常不幸，我发现不少大学院系第一学年都被各种公共课占掉了，这非常糟糕。大学一年级第一个学期最关键，因为新生不知道什么是大学。现在很多学生进大学以后非常失望，大部分系的重要课程都在三年级。大学这种做法有点自轻自贱，先就告诉学生大学很糟糕。这是非常奇怪的现象，比如哲学系比较好的原著基本上在三年级讲，或者基本上不讲。

我们有一个观念就是到硕士研究生的时候再开始读原著。其实本科一、二年级直截了当就可以学原著，完全没有必要等。以我的观察，中国大陆本科生第一学年第一学期特别优秀，比哈佛、芝加哥的学生好。但是美国学生有一个最好的特点，你让他读什么他就读什么，上来第一学年第一学期，读经济学的人第一本书拿的是霍布斯的《利维坦》，我们哲学系的研究生都读不下来。这些东西你不读永远困难。历史系第一学年就应该读《史记》、《汉书》，大家都说这个太难了，这个难是难，但不是最难的。如果不去读，永远会难，我想不出一年级教和三年级教有什么差别。你没有教就是一样的，除非一开始就带着读他就会读进去。

我认为像文史哲的课在教学过程可以逐渐调整，比较理想的是以原著为中心，而把所有的文学史教材作为辅导性和参考性读物。但是即使现在没有倒过来也不要紧，先把课程上去就可以了。我的基本看法是，尽可能利用现有的课程体系，否则不现实，徒然增加老师、学生和教务处的负担，然后因为课太多，效果会越来越差。

所有这些通识教育的课，都是在专业基础课教学水平的基础上提高的。专业课提高了，通识教育才能够提高。不能想象如果在本系教得很差，在外系却教得很好。其实，没有专业的通识教育课程并不可取，因为没有人可以衡量它。如果这个课仍然和专业联合在一起，老师会时刻感到所有的教学和研究有同行、有看不见的眼睛在看着自己；而一到完全教非专业的时候，则容易忘掉学术的制约，忘掉同行的制约，失去应有的水准。现在通识教育课弄得不好容易变成通识教育“二百五”，这会非常危险。

总之要考虑学生的负担，学校的负担，老师的负担。如果这些问题都不考虑，完全是纯理想主义，最好的老师开最好的通识课，愿望是好的，实际上不可行，而且无法操作。我认为要抓紧目前通识教育发展的机遇，如果不能够解决目前的困难并形成良好的制度，通识教育一定会流失掉。所以要一再强调通识教育现在开始进入操作的层面，要更多考虑操作的问题，操作的问题就是成本的问题，任何改革都有成本。所有这些问题都要用比较务实的方式来对待。

大学改革四论

大学改革的合法性与合理性*

中国的大学改革迄今为止主要是以笼统的“改革意识形态”为其正当性基础，但却常常缺乏充分的国家法律和法令根据。在中国的改革日益走向法制化的今天，大学的改革同样需要法制化。

本文以为中国当前很有必要借鉴英国等国家为大学改革先行立法的做法，尽快由人大常委会制定颁布“大学改革法”，以便一方面为大学的改革提供必要的法律根据，同时也约束中国所有大学的一切改革都必须符合宪法以及国家其他相关法律法令（例如“劳动法”和“教师法”等），从而避免大学的改革成为任何大学当局随心所欲之事。

无论中国的大学领导们还是中国的大学教师们，理应是最具有法制观念和法律知识的中国公民，如果连大学的改革都毫无法制观念甚至缺乏基本的法律常识，那么中国还有什么希望能够建成一个法制国家？

英国教育改革法案的启示

让我们且以英国议会1988年通过的“教育改革法案”（Education

---

* 原载于《21世纪经济报道》2003年6月5日。

Reform Act 1988）为例来说明大学改革需要由国家先行立法的必要性。应该首先说明，英国1980年代末通过的这个“教育改革法案”由于对英国大学体制冲击极大，因此在很多人看来并不是一个“良法”，尤其在英国的大学教师和知识分子眼里，这个由保守党政府推动的法案是一个对大学破坏性很大的“恶法”。但我们的目的恰恰是要以此说明，即使这个“恶法”，也比我国目前大学改革几乎毫无法律根据可循要好。

简要而言，英国这个“教育改革法案”的中心意图实际就是要为英国大学当局放手解聘大学教师提供法律根据，因此在英国历史上第一次以立法形式授权英国每一家大学当局都有权“以人员多余为理由解聘任何一位大学教师”（to dismiss any member of the academic staff by reason of redundancy），从而严重动摇了英国大学体制长期实行的“大学教师终身聘用制”（academictenure，英国这个体制不像美国需要晋升到教授才能得到tenure即所谓终身聘任，而是普通教师就有tenure，只有严重渎职或道德败坏才能解聘）。但正因为这个法案对大学体制冲击太大，因此这个法案同时规定，凡1987年11月20日以前被聘任的大学教师不受此法案影响，亦即任何大学不得以这个1988年的新法案为根据而解聘在此以前聘任的任何教师，只有1987年11月20日开始和以后聘任的大学教师可以沿用此法案解聘。

我们在这里不难看出，不管这个法案对英国大学体制的结果是好是坏，但这个法案至少为英国的大学改革提供了两个基本的法律依据，亦即第一，它为英国大学“以后”解聘大学教师提供了法律根据，因此大学当局以后解聘教师至少是有法可循的；但第二，它同时至少为1987年11月20日以前受聘的所有英国大学教师提供了法律保护，使他们可以免于解聘之忧。

北大“改革方案”的不合法与不合理

以此为对照来反观我国目前的大学改革就可以立即看出，由于

我国没有相应的国家立法，我国大学目前的改革在处理与英国非常类似的问题时由于无法可依而毫无章法可言，有些大学自行规定或准备颁布的条例因此也就必然地充满“任意性”。

例如最近北京大学向北大教师公布的《北京大学教师聘任和职务晋升制度改革方案（征求意见稿)》，虽然是“征求意见稿”，但已经足以在北大很多教师中引起很大的恐慌和强烈的不满，因为许多人发现自己一夜之间突然从历来认为是“长期聘用至退休”变成了不再属于“长期聘用”的教师。按照北大这个“改革方案”，北大现有教师按其职务分为助教、讲师、副教授和教授四级，但只有“教授享有直至学校规定的退休年龄的长期职务，其他职级的教师不享有长期职务”（北大“改革方案”第11条)，亦即包括副教授在内的所有教师不能晋升到教授就会解聘。

我们必须指出，北大“改革方案”这一条的根据是完全不清楚的，例如是根据国家法律，还是国际惯例？它似乎想当然地认为，所有西方大学体制都实行这种“聘用期与职务晋升挂钩”的制度，只有晋升到教授才长期聘用，而副教授以下不是长期聘用。

但这个假想当然是完全不成立的，我们前面已经提到，英国大学体制的终身聘用制就不是如此。在英国体制下，一个讲师或高级讲师未能晋升并不影响其终身聘用，亦即终身聘用是一回事，晋升是另一回事，并不像北大“改革方案”那样讲师不能晋升为副教授要解聘，副教授不能晋升为教授也要解聘。而且北大这一“不能晋升将解聘”的规定，并非只是适用于“今后”聘任的教师，而是同样适用于北大历年来已经聘任的所有教师（北大“方案”第23条、第24条)。这种规定实在有点骇人听闻，我们不能不说，这些规定一方面由于没有任何法律根据因而是根本“不合法的”，另一方面这些规定与西方同类情况的处理方法相比较则是极端“不合理的”。例如以上述英国的情况作对照，则我们有理由认为，不管北大如何制定“今后”招聘解聘教师的条例，这些条例不应该适用于北大过去和现

在已经被聘任的教师。

制定“大学改革法”的必要性

从北大的“改革方案”看，中国的大学改革实际已经到了必须由全国人大常委会制定“大学改革法”的时候。因为大学改革现在涉及的许多问题并不是大学本身可以解决的，也不应该由大学当局来任意处理，而是必须由国家的法律来规定。

例如北大的“改革方案”似乎没有意识到“长期聘任”与“职务晋升”是两个完全不同的范畴，并不是可以任意就挂钩的。就像在国家机关断没有一个副科长不能晋升为科长就要马上失业的道理。就大学而言，学术职务的晋升问题诚然是大学自己决定的事，例如什么人什么情况下可以晋升副教授或教授是大学内部的事，但在大学中工作的一个中国公民在什么情况下可以解聘，则是与国家基本制度和基本法律有关的事，只有在国家相关法律下，大学才可以作相应规定。

这正是为什么英国的大学改革必须先有英国议会颁布“教育改革法案”的根本原因，因为在此之前英国大学教师在英国福利国家体制下基本上都是聘用开始即有 tenure 即终身聘用保障，如果没有英国议会通过的这个新的法律授权，那么英国任何大学当局如果“以人员多余为理由解聘任何一位大学教师”就是犯法的行为，到法庭上去败诉的一定是校方。只有在英国“教育改革法案”生效后，英国大学当局才能“以人员多余为理由解聘任何一位大学教师”，但是仍然不能解聘法定的 1987 年 11 月 20 日前已经聘用的教师。

英国尚且如此，中国就更有必要由国家立法来规范大学改革。因为中国现在的大学除个别以外都是国立大学，这些国立大学以往数十年来聘用的大学教师，除了在聘用时就说明是临时工的以外，按规定都是“国家公职人员”，严格说来是“国家”作为雇主“长

期聘用”的。无论北京大学或中国任何国立大学，在没有国家新的法律规定以前，可以说没有任何法定权力可以改变这些“国家公职人员”的长期聘用身份。大学当然可以在任何时候任意制定学校的“教师晋升法”，但如果这些晋升法与“教师长期聘用”问题结合起来，那就不是大学可以随心所欲，而是必须要有国家的法律为根据。

没有法律根据，所谓“不能晋升教授就将解聘”这样的规定就只能是“不合法的”，完全无效的。但当然我们可以永远不管什么法律不法律就这么糊里糊涂过去，大学爱怎么改就怎么改，但如果这样当然也就永远不会有什么法制可言。

国立大学教师的权利与尊严

进一步说，即使北京大学或其他国立大学现在正在制定的新的大学教师聘用和解聘方法仅仅适用于“今后”聘用的教师，也仍然需要有国家法律法令为根据。因此，如果不制定“大学改革法”或类似法律，中国的大学改革将始终处于无法可依的状态。

我认为由人大常委会制定“大学改革法”将有助于中国大学改革的法制化，而且将有利于大学改革的顺利进行。中国的“大学改革法”大略而言应该有两个基本目标。第一，“大学改革法”首先需要保护我国大学教师的基本权利和尊严，以免大学当局在大学改革的过程中以改革为名任意侵犯大学教师的基本权益或伤害大学教师的人格尊严。

在这方面，中国的“大学改革法”同样有必要明文规定，在某年某月某日以前被我国国立大学聘用的所有大学教师为法定长期聘用，直至退休，不论今后晋升与否不得解聘（除非发现严重渎职或道德败坏）。这种规定是完全可以辩护而无论如何也不过分的。这里可以指出，前面所引的英国 1988 年“教育改革法案”是英国撒切尔时代最极端“经济放任主义”时期的立法，即使这样的立法都仍然知道不能侵犯在英国福利国家时期已经被长期聘用的大学教师权利。

近年我国大学改革的趋势实际非常明显，如果没有国家明文立法，那么全国所有国立大学历年早已聘用的无数大学教师很可能成为大学改革的受害者和牺牲者，而大学当局的时间精力也将大半消耗在如何想方设法裁减现有教师队伍上。

但如果人大通过立法程序而明文规定，在某年某月某日以前被国立大学聘用的所有大学教师原则上不得解聘，那么无数大学教师将可以免除解聘之忧，而大学当局也可以不必劳神设计各种不得人心的方案。这种情况实际对大学改革是更有利的，比较容易形成大学当局和大学教师们同心同德的大学氛围，而不是造成离心离德怨声载道的局面。毕竟，大学之为大学在于它是一种精神文化共同体，而不是单纯的市场买卖交易所。

大学改革一要合法二要合理

第二，“大学改革法”以立法的形式授权我国各大学当局有法定权力制定新的大学教师聘任和解聘条例，包括有权建立某种方式的长期聘任与职务晋升挂钩的规定（但只适用于“今后”新聘任的大学教师）。换言之，“大学改革法”可以为大学改革提供法律根据，并负责解释与其他相关法律法令之关系。

但与此同时，“大学改革法”有必要制定若干原则性指引，要求大学在制定新的教师聘任和职务晋升条例时要有合理性论证，而不是完全任意制定。

这个问题有必要在这里略作讨论，因为如果今后中国大学普遍采取教师的终身聘任问题与学术职务晋升挂钩的话，究竟如何挂钩才比较合理绝不是自明的，并不能想当然地决定，而必须有充分的论证。

最近北大的这个“改革方案”的一个缺点是，作为“征求意见稿”，这个方案没有附任何论证性说明，因此常常并不清楚它某些规定的理据是什么。我们现在因此不妨简略比较一下英国大学体

制、美国大学体制，与北大的这个“改革体制”。我个人的基本看法是，无论英国体制还是美国体制都要合理得多而且有其道理，而北大“改革体制”却显得相当任意而缺乏内在的理路。

我们首先有必要了解为什么西方大学要建立“终身聘任”这种制度。如笔者多年前在“美国大学教授的铁饭碗”一文就曾指出的，西方历来有人反对并试图取消这个制度，因为这制度显然不符合所谓市场规律（参拙著《将错就错》，北京三联2002年版，第147—149页），而前引英国1988年“教育改革方案”实际也正是在当时英国“市场放任主义”意识形态下对英国大学“终身聘任制”的一次手术，但美国大学的终身聘任制虽然也反对者多多却基本仍未动摇。

中国现在如果要建立大学的“终身聘任”机制，就需要了解这个制度的辩护根据是什么，如果我们不知道这个“为什么”，那么我们实际也就不知道为什么我们现在要建立这个制度，更不知道应该根据什么原则来设计或选择不同的“终身聘任”制度。假如某大学说“为了健全市场竞争机制，特在本校引进终身聘任制”，那就是不知所谓，因为如果市场竞争机制是原则，那就根本不应该建立任何终身聘任制度，应该完全放开，例如大家永远都是三年合同制，每三年评一次，不论资历谁的论文多就谁当教授，过三年不行了就解聘，岂不是简单得多？何苦还要如此煞费苦心地设计什么终身聘任制。

终身聘任制与学术自由

我们因此需要了解大学终身聘任这种制度在美国和英国的起源及其不同历史演变，而不是只抓住其枝节末梢的表象。事实上大学建立“终身聘任制”的主要辩护理由是“保障学术自由”（北大这个“教师聘任与晋升改革方案”从头到尾没有提及“保障学术自由”的问题），这也确实是这个制度最初在美国产生的原因。因为从19世纪末到20世纪初，美国的大学校董们常常任意解聘他们认为思想异端的大学教师，当时许多著名学者如美国经济学会创始人

埃里（Ely），制度经济学代表康芒思（Commons）等都曾因为其思想言论而被大学当局所解聘甚至被校董会所起诉。正是这种因思想学术倾向而遭校董会解聘的诸多事件，促使教师们联合起来为思想学术自由建立终身聘任这种制度性的保障，在美国的最初推动团体是1915年成立的“全美大学教授联合会”（American Association of University Professors），在英国则是1919年成立的“大学教师联合会”（The Association of Univeristy Teachers）。因此我们首先要强调，所谓“终身聘任制”在美国和英国都不是大学当局的恩赐，而是大学教师们从二十世纪初开始为寻求自我保护而努力的漫长过程与结果，而且其最初之缘起主要不在经济和生活保障，而在“学术自由”的保障，尤其在人文社会科学领域，这种“学术自由”的保障要求最为迫切。

英国终身聘任制的启示

我认为，如果我们今天要在中国的大学建立终身聘任制，那么同样应当以保障学术自由为主要原则，并以这个原则去设计和选择那些比较有利于保障大学教师学术自由的终身聘任制。

从这一原则出发，大学中教师享受终身聘任的比例应该比较高，而不是比较低。这里因此必须澄清一个相当普遍的误解，即以为要坚持学术高标准，就应该把终身聘任制设计得很难，只有少数人享受。这是一个完全错误的想当然。因为终身聘任并非一定要划到最高那一级学术职称。大学完全可以把最高一级学术职称的学术标准定得特别高，很少人才能评上，但同时却把终身聘任档放到比较低的职称。这正是英国大学体制的特点和优点。

我们知道英国学术水准相当高，尤其英国的“教授”不同于美国的教授，因为英国大学体制通常一个系只有一个教授，因此英国评教授的标准远远高于美国，但也因为如此，如果英国体制把终身聘任制的标准定在教授这一级，那就绝大多数大学教师都无法得到终身聘任

了。我们不妨以英国1994—1995学年的官方统计数字为例，看一下英国大学中各类职务的比例：教授占7%，两类高级讲师（readersandseniorlectures）占18%，讲师占42%，其他研究人员占26%。

很明显，英国这个体制其终身聘任档至少要划到高级讲师。而实际上，由于英国“大学教师联合会”从1920年代开始就致力于把终身聘任制达到所有低职称教师，从1950年代开始英国大学基本上从起聘讲师开始就都有终身聘任。因此英国大学终身聘任制的特点就是终身聘用与晋级无关，因为基本上大学教师都是终身聘任。这种体制在1988年“教育改革法案”后开始变化，即英国大学开始越来越多地采用了三年或五年的“合同制”聘任，亦即英国所谓“大学教师的临时工化”（casualization of academic staff)。不过这种三年或五年的合同工又分两种，一类是不转终身制的，另一类则是可以转终身制。仍以1994—1995学年的官方数字看，全英国11万多名大学教师中的比例是：终身制的60%，合同制的39%，另外1%为零工。

北大“改革方案”的终身聘任制

我们现在可以注意，北大的“改革方案”在聘任制度上恰恰采取了英国1990年代开始的这种“大学教师的临时工化”。如“方案”第18条所表明，北大今后聘用教师将采取三年合同制，讲师聘用最多两个合同即6年，期间升不到副教授将解聘；然后理工科副教授聘用最多三个合同即9年，文科副教授聘用最多四个合同即12年，期间如升不到教授将解聘。

北大既然在起点上采取了英国改革后体制的三年合同制，而且设计了那么复杂的晋升制（例如副教授每个合同是三年，但要五年后才能申请教授)，那么比较合理的方式应该是将“长期聘用”即西方所谓tenure定在副教授这一级（相当于英国制的seniorlecturer或reader)，或放在副教授取得第二个合同，或者至少也放在副教授的

第三个合同（北大“方案”设计如此复杂，不妨在副教授的第二个合同或第三个合同或第四个合同后称“高级副教授”）。但北大“改革方案”却将“长期聘用”的档定在了教授这一级。

我们前面已经以英国体制论证，没有必要非把“终身聘用”档放在最后最高职称这一档，我们完全赞成北大对晋升教授严格把关，越严越好，但这并不意味一定要把终身聘用档也放到最后档。以北大如此复杂的连续合同制，把这个终身聘用档放在副教授的第二或第三个合同是比较合理的，为什么北大“改革方案”不把“终身聘用”定在副教授这一级，而非要定在教授这一级呢？北大的“改革方案”没有给予任何论证说明，但可以想见北大的回答一定是，美国是那样的。可是问题恰恰在于，北大“改革方案”与美国大学体制根本就不是一回事。

美国体制与北大方案的比较

我们现在因此有必要来看一下美国体制与北大“改革体制”的不同。美国的所谓“终身教授”（tenured professor）是以所谓“终身轨初聘”（tenure tract）为晋升方式的。这个晋升方式的最大特点就是它的简明，一个刚毕业的博士只要找到的工作是所谓“终身轨工作”（tenure tract position），通常的理解是只要你努力工作，那么大概七年左右可以成为所谓“终身教授”，其中第三或第四年有一个中期评审，然后就是最后第七年左右评终身教授。亦即从助教授（相当北大现在的讲师）到教授这整个过程一共两次评审，七年左右。

与此相比，北大“改革体制”晋升最快的也要评审三次，即讲师申请升副教授一次，如果顺利晋升，则这个副教授的合同也是三年，但要五年后才能申请升教授，因此他第三年要申请第二个合同，然后第五年申请教授。但如果申请教授失败，则他马上要在第六年申请第三个合同，如果申请到这第三个合同，则他要马上再第二次申请当教授。这整个过程已经够复杂。

而且，由于北大“方案”规定讲师可以有两次机会申请副教授，我们几乎可以肯定以后的大多数人多半是在第二次申请副教授时才会通过（如果预测大多数人都是第一次申请就可以通过，那么现在“方案”规定可以申请两次就是多余的）；同时，北大“方案”副教授评教授也是两次机会，我们同样可以想象至少一半副教授要在第二次才能评上。由此，如果一个讲师是第二次申请副教授才通过，如果他从副教授申请教授也是第二次才通过，中间再申请五个或六个合同，那么他最后当上教授时要经过多少次评审我们已经算不过来，总之是很多很多次。

北大方案缺乏内在理据

说实话，我很不明白北大的“改革体制”为什么要搞得如此复杂？尤其是，既然首先已经将终身聘任锁在了教授这一级，那么为什么不在初聘开始就采用合理得多而且简明得多的美国“终身轨初聘”方式？美国方式显然要优越得多，北大为什么不参考，却偏偏要设计如此繁复而没有吸引力的连续多次三年合同制？北大“方案”对此没有任何说明。

同时，这两种方法的成本差别明显很大：在为评审而必须支出的行政时间和行政费用上，北大“改革体制”的支出显然要大得多，但北大“方案”也没有对此作任何说明。时间支出和金钱支出多如果效果好当然值得，但如果效果不好甚至还更不好，那么所为何来？

反过来，北大“方案”如果必须以如此复杂的连续多次三年合同制来晋升，那么它的“终身聘任”档不应该放在最后的教授这一档，而应该放在中间的副教授，北大却偏偏放在教授这一档。尤其北大“方案”第五条表明，讲师申请副教授将淘汰三分之一，副教授申请教授淘汰四分之一，如此，则从讲师开始可以升到教授的比例是一半。如果这样，那就更有必要将“终身聘任”放在副教授这一级，北大“改革方案”却对此毫无考虑。事实上，北大“方案”

对于所谓终身聘任制的理解是有问题的，亦即把它当成了一种单纯的市场筛选机制，而没有看成是保障大学教师学术自由以及生计稳定的机制。

北大不宜学香港科大

总的来看，北大目前的这个“改革方案”既没有认真参考简明合理的美国体制，也没有参考通情达理的英国体制（终身聘任不放在教授档），而似乎主要是参考香港近年来的一些尝试；而在香港的大学体制中，北大的“改革方案”似乎也主要不是参考香港大学和香港中文大学这些老牌大学，而可能主要是参考新锐的香港科技大学。

但问题是，香港科技大学的模式可能恰恰是最不适合北京大学的，因为香港科技大学的独特条件，是北京大学完全不具有的。首先，香港科技大学是没有历史的全新大学（1991 年 10 月开始招生），这样全新的大学不存在“以前聘用的老教师们怎么办”的问题；其次，香港科技大学开办时财力极其雄厚（当时香港立法会批准的预算是 35 亿港币）；最后，香港科技大学主要是“科技”大学，它的人文社会科学部没有本科生，亦即全校没有文科本科生。

这与北京大学这样以文科著名而又历史悠久的老大学是完全不同的。北大如果要参考香港体制，也应该更多参考历史较老的大学如香港大学和中文大学等。

结语

由于北大在中国的历史地位，北大的这个“改革方案”无疑将会对整个中国的大学改革产生影响。但我认为这个目前还是“征求意见稿”的方案，基本是不成熟的。总的可以说是两个问题，一是“合法性”问题，即在人大制定“大学改革法”之前，任何大学无权改变目前国立大学教师的长期聘任；其次则是方案本身的“合理性”问题，特别是如果普遍采取教师的终身聘任问题与学术职务晋升挂钩的话，

究竟如何挂钩才比较合理，仍需要深入而充分的论证，不能想当然地决定。

华人大学理念与北大改革*

香港中文大学校长金耀基教授在2000年的新版《大学之理念》中曾提出："华人的高等教育在国际化的同时，在担负现代大学的普遍的功能之外，如何使它在传承和发展华族文化上扮演一个角色，乃至于对建构华族的现代文明秩序有所贡献，实在是对今日从事华人高等教育者的智慧和想象力的重大挑战。"

我在2000年底收到金耀基先生寄赠新书时，曾即刻发表了两篇评论，分别题为"华人大学的理念"以及"华人大学与通识教育"（收入拙著《将错就错》，北京三联2002年版）。在这两篇评论文章中我认为，金著《大学之理念》旧版与新版相隔17年，其间有一个意味深长的变化，即旧版《大学之理念》主要讨论的是"西方大学的理念"，而在新版中作者已经开始思考"华人大学的理念"。但我在评论结尾中亦指出："就今日华人社会例如内地、香港、台湾的所有大学而言，根本的问题乃是华人的大学基本尚谈不上有文化自信和文化自觉，亦即远未确立华人大学的理念"。

华人大学：独立自主还是附庸藩属？

今天讨论北京大学等国内大学的改革问题，不能不重新提出这一"华人大学的理念"问题，因为这一问题直接关系到中国大学改革的方向和目标。在这方面，香港高等教育界在2000年前后对香港高等教育的检讨和反省，是值得国内高等教育界人士深思的。因为这些检讨和反省虽然主要针对香港高等教育的弊端，但却对华人社

---

* 原载于《21世纪经济报道》2003年7月3日。

会的所有大学有普遍的意义。我个人印象深刻而一直存留的一篇文章是香港科技大学人文社会科学院院长丁邦新教授的“香港高等教育何去何从”（香港《明报》2000年2月14日“世纪版”），而丁教授的文章又是呼应原香港中文大学哲学系主任刘述先教授一篇文章，题为“香港高等教育的歧途”。这两位先生在一致指出香港高等教育的歧途时，又都同时引用了原香港中文大学教育学院院长杜祖贻教授的一个看法，来概括香港高等教育也是所有华人大学面临的最大危险，这就是杜教授所言，在一个西方为主的全球化世界中，华人大学如果“放弃了学术的独立自主，便成为人家的附庸藩属”！

如果综合这四位香港高等教育者的看法，则我认为“华人大学的理念”之核心问题实际已经非常清楚，这就是，华人大学的根本使命在于必须一方面学习西方大学的优良制度和成果，但另一方面，这种学习的目的是要加强中国人在思想、学术、文化、教育的独立自主，而绝不是要使华人大学成为西方大学的“附庸藩属”。我们现在担心的问题恰恰是，最近北京大学等的改革方向，是否会导致失去中国大学在思想学术和教育科研方面的独立自主，是否会反而主动自觉地把北京大学等变成西方大学的“附庸藩属”？

我略觉遗憾的是，最近丁邦新教授在介入关于北大改革方案的讨论时（见《21世纪经济报道》6月19日），却没有能阐述发挥他在“香港高等教育何去何从”一文的精辟见解，从而没有提醒国内大学改革可能面临的最大陷阱即失去中国大学的学术独立自主而变成西方的“附庸藩属”。我不大相信丁邦新教授现在会放弃他三年前在“香港高等教育何去何从”的基本看法和立场，因此只能认为这或许是因为丁先生还没有意识到，他提出的“香港高等教育何去何从”的问题，现在不折不扣地正在同样成为“中国高等教育何去何从”的问题。而更令人啼笑皆非的是，丁先生在“香港高等教育何去何从”中所提出的妨碍中国学术发展的根本弊端，似乎现在恰恰是有些中国大学当局认为最需要模仿的先进经验！正因为如此，我

觉得下面有必要大段引用丁邦新教授讨论香港高等教育问题的原话，以说明不可把弊端当经验。

中文为主还是英文为主

丁邦新教授的“香港高等教育何去何从”一文的所谓“何去何从”，就是指香港高等教育是要走“独立自主”的学术之路，还是永远作西方的“附庸藩属”。而在他看来，香港高等教育的体制性问题如果不改革，那就很难走上学术自主的道路。他非常准确地抓住了华人大学要坚持学术独立自主必须解决的最关键的体制性问题，即第一，“建立以中文期刊为主的评鉴标准”；第二，要明确“写人文社会科学的论文用中文是天经地义的事”；第三，在“学术成果评鉴”方面，不能想当然地认为“远来的和尚会念经”，动辄就请外国专家来评鉴，因为“香港的学术水平应该由自己来判断”。

下面让我直接引用丁邦新教授的原话，因为这些话几乎每一句我都从心底里赞成，而且我不可能比丁先生说得更好了。

首先是中国学者应该以什么学术期刊为主发表论文的问题。丁先生说：“期刊的好坏如何判呢？大家以同一学门公认的第一流期刊为最好，这些期刊绝大多数都是美国出版的。这里牵涉两个问题：第一，有些学问没有地域性，理工科大致如此，容易有公认的标准。人文社会的研究却很有地域性，美国出版的学报很少登纯中国的研究，唐诗是中国的瑰宝，美国有多少一流学报登研究唐诗的文章？外国的汉学家不敢研究唐诗的大家，如杜甫李白，因为古今的评注就难以掌握。这须中国人来作，在哪里发表呢？美国第一流的汉学期刊吗？中国经济的问题是非常大的问题，研究得当可以给许多开发中国家参考，但主流经济学期刊关心的是理论，有关中国经济的论文不会有多大市场，而且外国期刊为什么要提供许多篇幅给研究中国的论文？这合于他们国家的利益吗？由于英美第一流的汉学期刊很少，我们学者以英文撰写的论文努力挤进第二流的期刊，以致

我们自己的期刊稿源不足，更严重的是重要的研究没有人肯花时间去做，完全扭曲了学术发展应有的走向。”

第二，由此就立即涉及，中国学者应该用什么语言文字为主来写作学术论文的问题。丁邦新教授说：“目前理工科学大部分期刊都是用英文发表的，英文已经成为世界语文了。这一不争的事实是不是跟英美国家的强盛有关呢？为什么重要的学术论文不能用中文发表呢？英文并不是中国人的母语，用不是母语的语文发表意见总不如用母语来得准确，人文社会科学牵涉许多中国的概念，为什么要用英文来表达呢？我们不能否认，用第二语言总没有第一语言纯熟。那么写人文社会科学的论文用中文是天经地义的事，为什么要以英美学报为标榜？如果学人文的人对自己的语文都没有信心，这个民族大概也就前途有限了。如果有充分信心，何以不能建立以中文期刊为主的评鉴标准？”

最后，丁教授严厉批评主宰香港各大学财政命运的“大学教育资助委员会”不相信香港各大学在学术上的“独立自由发展”，总是要请外国的专家来评鉴香港学者的水平。例如以“研究成果评鉴”来说，大学教育资助委员会首先“请了好几位外国专家来解释如何评鉴”，因为“主事的人大概觉得远来的和尚会念经，这也是香港一般人心态，却不了解美国人念的经和香港的版本大不相同”。此外各类评鉴活动多得要命，“每一次都是扰攘多日，人仰马翻。美国和台湾既没有这么频繁，也没有这么琐碎。……现在各校用于这些评鉴工作的人力、物力、金钱难以数计”。

我之所以不厌其详地引用丁邦新教授的原话，是因为丁先生指出的这些香港高等教育的弊端，却恰恰在成为有些中国大学改革所追求的目标。换言之，香港由于历史的原因而陷入不能自拔的这种高等教育的附庸藩属状态，国内不少大学却似乎羡慕不已，甚至以为北京大学等国内大学最大的不幸就是至今尚没有资格作西方的“附庸藩属”，因为北大的教授们居然还在用中文写作，这怎么与国

际接轨呢！中国大学的理工科现在已经是以用英文在国外期刊发表论文作为“评鉴标准”了，中国人文社会科学大概目前主要仍是用中文在中文期刊发表论文，这在大学改革者看来似乎正表明中国人文社会科学的落后。所以中国人文社会科学的发展目标就是今后都要用英文到美国期刊上去发表论文；用中文发表的论文算什么学术成果呢，不够国际标准嘛。最后，理所当然，中国学者的学术水平必须由外国学者来评鉴，你看连香港都不但要请外国专家来评鉴，而且首先要请外国专家来“解释如何评鉴”！人家香港至少一直是用英文的，即使自己不会评鉴至少能听懂人家“解释如何评鉴”，中国大陆只怕连人家“解释如何评鉴”都听不懂。因此中国的大学改革第一步只能先模仿香港高等教育，然后才能有资格与美国接轨。

大概所谓要达到“世界一流大学水平”，主要就是要大学不但理工科而且人文社会科学教师都用英文到美国期刊发表论文，除此以外好像也没有其他什么目标了。北京大学当局现在经过精密的科学计算后宣布，北京大学可以用“十七年”的时间达到“世界一流大学”的标准，这是什么意思呢？我不知道这个“十七年”是怎么算出来的，为什么不是十五年，也不是二十年？但我想不管多少年，北大的这个目标大概也就是要在“十七年”后达到北大教师主要都用英文在美国期刊发表论文吧。如果不是这个目标，又是什么目标呢？但如果无非如此，则香港所有大学早就都已经达到“世界一流大学”了，因为香港不管理工还是文科历来都不得不用英文争取在英美期刊上发表论文。如此说来，则北京大学的“世界一流大学目标”其实不过就是香港化。具体说来，北大目前的改革目标，我想其实也就是两个目标，第一，北大当局决心要用各种方式来保证，十七年后北大教师必须像香港那样主要是由英美大学培养的博士来担当；第二，十七年后北大教师必须像香港学者那样主要用英文写作论文到英美期刊发表，不然就解聘。据说北大的管理阶层最近都学了一个英文短语，叫 up or out。怎么个 up 怎么个 out 呢？

答案大概是：今后用英文就 up，用中文就 out！

一流大学还是三流大学？

我以为中国的大学改革实际正在出现一种危险的倾向。这种危险就是在“创建世界一流大学”的口号下，实际却可能恰恰在把中国的大学变成注定只能成为三流、四流、甚至不入流的大学。出现这种危险倾向的原因在于，目前对所谓“世界一流大学”的理解是相当似是而非的甚至是完全错误的，因此一些改革方案的设计往往从一开始就犯了方向性的错误。

且让我们现在以一种假设情况来提出问题。以中国现在的一流大学例如北京大学为例，假如十七年后，北京大学的所有教授、副教授和讲师助教都是由哈佛、耶鲁、芝加哥等世界一流大学培养的博士所组成，而与此同时北京大学自己培养的博士则只能去中国本土的二流和三流大学任教，试问那时的北京大学是变成了世界一流大学，还是变成了中国的二流或三流大学？答案自然是后者，即北京大学不但没有变成世界一流大学，反而变成了中国的二流甚至三流大学。因为这种情况实际意味着，北京大学自己培养的博士不但没有升值，反而越来越贬值，越来越不值钱。

很简单地说，大学的根本使命就是培养人才，所谓世界一流大学就是它能培养出世界一流的人才。

如果某大学仅仅能以高薪聘请别家大学培养出来的人才，却永远在自家大学里培养不出同等甚至更好的相应人才，那么这家大学就永远是三流大学，它的所有投资都是失败的，因为它只有投入，没有产出，或者是高投入低产出。我们现在因此不妨提出三种不同的可能情况来进一步说明这个问题。由于我们现在是讨论高等教育的问题，因此我们这里暂时只考虑大学培养的今后从事高等教育的人才。

第一种可能情况是，十七年后北京大学本身培养的博士越来越

吃香，受到哈佛和牛津等世界一流大学的竞相聘请，亦即以“北大博士”这一学术资格就可以成为哈佛教授或牛津教授等的越来越多，那么我们大概可以说，北京大学开始进入了世界一流大学的行列。

第二种可能情况是，十七年后以“北京大学博士”的学术资格而直接受到哈佛和牛津等国外一流大学聘请担任教授的仍然很少或几乎没有，但以“北京大学博士”这一资格在中国本土一流大学任教的比例在国内仍然名列前茅；这种情况有可能表明北大仍未进入世界一流大学行列，但至少可以肯定，即北大仍然是中国的一流大学；第三种则就是我们前面已经提及的可能性了，即十七年后“北大博士”的资格不但不足以在哈佛和牛津等国外一流大学得到聘请，甚至也已经得不到中国国内一流大学的聘请，而只有资格在中国的二流和三流大学任教，那么这就只能意味着，北大下滑成了中国的二流甚至三流大学。这就像假如哈佛的博士今后都只能去美国州立大学任教，那么哈佛也就下降到州立大学水平了。

我们现在因此不能不问，北京大学现在宣称的在“十七年左右达到世界一流大学”的目标到底是什么目标？如果北大的目标是要达到上述第一种情况，即在十七年内造就越来越多的“北大博士”直接成为哈佛教授或牛津教授，那么至少有志气，唯一问题是北大通过什么制度来达到这个目标。但如果北大说，这种目标是不可能的，不要说十七年，甚至七十年都不可能，那就奇怪了，如果这是不可能的，那么北大所谓“创建世界一流大学”到底是什么目标？我们必须强调，“世界一流大学”的真正标准是这大学培养的最高学位如博士是世界一流的，其他标准都不是真正的标准。美国有很多非常好的 liberal college，培养最好的本科生，但不会称“世界一流大学”，人家根本就不屑这种空洞名号。又如果光是以生产论文数量质量为标准，那不如大力扩充办好中国的科学院和社科院体制，专事研究和写论文，何必浪费精神办大学，反正学生再培养也不成材，因为只能去二流三流大学教书。

北京大学如果不是以上述第一种情况为自己的目标，今后实在没有必要喊什么“创建世界一流大学”的口号，因为这种口号只能误导北大自己。这种误导就在于北大根本没有想过要达到上述第一种情况，却事先排除上述第二种情况，最后结果恰恰只能是沦落到上述第三种情况，即造成北大自己培养的“北大博士”越来越贬值。

“留美近亲繁殖”

有人一定会反驳说，如果北京大学今后的所有教授、副教授和讲师助教都是由哈佛、耶鲁、芝加哥等世界一流大学培养的博士所组成，那么由这样的北大教师队伍培养的北大博士自然也应该是最好的，怎么会反而贬值呢？我们说，这只是想当然的看法。因为如果北大以及全中国的一流大学都走上了“留美近亲繁殖”道路（为行文简便，以下用“留美”泛指所有留学），亦即如果北大等先天地认定北大教师聘任首先考虑留美博士，那么所有北大本科生自然就明白，读北大博士是绝对没有前途的，是低人一等甚至三等的。由此北大自己就贬低了自己培养的北大博士，这样北大学生自然不屑再读北大的博士，怎么也得到美国去混个博士，以免低人一等。由此就会造成一代又一代的“留美近亲繁殖”，因为北大将惯性地认为只有留美博士才有资格来北大任教，北大学生会惯性地认为只有去美国拿博士才有前途，而读了北大博士的将注定只能去中国三流大学任教。一旦形成这种状况事实上就将永远无法再改变。由此，北大当然注定永远不可能成为“世界一流大学”，它将千年万年地最多成为最好的“北京留美预备大学”。

如果这就是北大改革的方向，那也未尝不可。不过这样北大要学的就不是哈佛或芝加哥大学等，而应该多学美国的 liberal college。同时，北大不应该再办研究院，没有必要再培养那么多北大博士，甚至连硕士都没有必要培养。作个名副其实的“北京留美预备大

学”，尽早把本科生送到美国去读博士，对学生、对家长、对学校、对国家和纳税人，都是更经济更负责的方式。但问题在于北大号称要成为“世界一流大学”。

我们有理由认为，这次北大改革的基本指导思想其实很简单，这就是它认为“世界一流大学”的前提是大学教师必须大多数是美国博士，有这一条才能确保大多数教师都用英文写作论文到英美期刊发表。因此这次北大改革其实只有一个目标，这就是如何尽快把北大现有教师换掉，换成绝大多数都是美国博士。北大改革方案的所有设计其实都是为这一目标服务的。

例如为什么要“十七年”呢，因为北大现在改革不能动已有教授，没有教授支持就无法通过改革方案。但“十七年”后现在的教授基本都退休了。因此改革的主要矛头是如何尽可能多地淘汰目前北大的讲师副教授，由此设计的升级机制毫无理路地繁复无比，总之升级越难越好，淘汰越多越好，这才可以有更多的位置给留美博士。最后，则是北大自己的博士不留校，说是防止“北大近亲繁殖”。

但我们可以问，北大不留自己的博士，又尽可能淘汰自己的青年教师，难道是为了纳入国内的复旦、南大、浙大的博士？当然不会，北大毕业的人自然都知道，以北大的老大心态，它怎么会把国内其他大学放在眼里？北大眼里自然只有美国的大学比它好，空位自然将主要只聘任留美博士。因此，杜绝“北大近亲繁殖”的目的其实是要扩大“留美近亲繁殖”。但问题是，现在复旦和浙大等并没有把北大放在眼里，它们因此很可能同样不会聘任北大的博士，而是同样只要留美博士。由此，全中国一流大学都走上“留美近亲繁殖”的道路，而全中国一流大学自己培养的博士就全都只有到中国二流三流地方大学去任教。由此，最终的结果将是中国所有一流大学自己培养的博士都贬值。如果这样，中国实在应该考虑取消所有的博士培养点，把钱用在办地方中等学院和加强乡村的基础教育。

立足“华人大学的理念”改革北大

从“华人大学的理念”出发，北大的改革应该着重于提升北大自己培养的博士的水准，减少对国外博士的需求。中国大学改革的总体目标是要尽快结束中国留学运动，以中国自己培养的博士构成中国高等教育的主体，而不是要把中国的大学教师都换成美国博士。如果中国的大学走上“留美近亲繁殖”的道路，那么中国的大学就是“放弃了学术的独立自主，成为人家的附庸藩属”！

北大目前的改革方案是乱北大、乱中国高教的方案。这个方案的根本问题是北大主事者基本不信任北大自己现有教师队伍，而又盲目迷信国外博士，从而试图以“留美近亲繁殖”的方式来对北大换血。如果放弃这种错误的指导思想，北大的改革完全可以有更现实的新思路。这种新思路将首先立足于对北大现有年轻教师的充分认识上。事实上，北大最近三五年聘用的年轻教师，可能是北大历史上最优秀最有潜力的人才。他们大多是北大和国内其他一流大学自己培养的博士，在毕业时经过激烈的竞争才成为北大教师的一员。在学校中他们通常是生活待遇最低，工作条件最差，但在课堂上却往往是最受北大学生欢迎的教师。正如现在人所周知，北大年轻的讲师副教授水平超过许多教授。这些年轻教师外语好，阅读广，知识面宽，思路开阔，而且对学生有精神感召力。

没有人可以有资格任意断定他们的水平低于国外博士。事实上他们中佼佼者的水平和眼光远远高于留美博士的水平。

中国从改革以来的留学运动已经二十多年，现在也应该对此有一个清醒的估计了。理工科暂时不论，如果单纯从文科（为行文简便下面用“文科”包括所有人文社会科学）看，在很多方面是相当令人失望的，并不那么理想。大多数文科留美博士都挤在美国学术界一个边缘的方寸之地，就是所谓“中国研究”。中国人到西方去留学，本应研究西学的精髓，而西学的精髓乃在西方学界对西方本身

思想传统和制度文化的研究，不在西方人对中国的研究上。西方学界的“中国研究”只能说是西学的皮毛之学，因为这个部门研究的问题和方法都是来自西学主流部门的。现在有多少中国大陆留美博士在美国留学是专门研究西学的呢？大多数都挤到所谓“中国研究”领域去了。

很多人其实对中国一点兴趣都没有，也要挤进去，自然是因为中国人懂中文作中国研究写论文容易点，以后在美国找工作容易点，这也不是什么秘密。有些人似乎不知道在美国拿个博士只要中人之材就绰绰有余，并不需要什么特别的才华，中规中矩的学生拿个博士最容易。真正难的倒是今天很少再有人像老辈学者陈寅恪钱锺书那样去留学只问学问不求学位。

北大主事人如果对北大自己的青年教师和留美博士都有一个清醒的认识，那大概就会放弃盲目认定美国的博士一定比自己培养的博士好的无根据思想。而一旦放弃了这种心态，也就有理由彻底放弃现有的以“换血”为目标的改革方案。不妨说，北大的改革目前最迫切的就是要改革主事人的思想和头脑！人们有理由要求北大的主事人树立“华人大学的理念”，这就是要明确认识到，中国大学不是要无休止地复制“留美近亲繁殖”，而是要尽快结束中国留学运动，以中国自己培养的博士为主研究中国与西方。因此北大在今后的聘任制度上，应该有三条原则：第一，主要面向国内博士；第二，在聘任留美博士时，主要聘用那些专门研究西学的人，因为中国需要大规模地研究西方；第三，一般情况不聘用那些作中国研究的留美博士，除非已经证明其人至少在西方的中国研究领域是“领头学者”。如果按这三条原则，我相信北大人文社会科学十年后必有极大起色；反之，如果按北大现在的改革方案办，则北大的人文社会科学必然变成西方学界“中国研究”的一个分部，成为“人家的附庸藩属”。

北大！抬起你高傲的头，挺起你高贵的胸，不要自卑自贱地低三下四跟人走，而要自尊自信地为“华人大学的理念”走你自己的路！

北京大学与中山大学改革的初步比较*

本文的目的首先是希望纠正目前的一种舆论误导，这就是许多媒体现在常常把对“北大改革方案”的批评都笼统地称为“反对改革”，这是严重的误导。北大主事人如张维迎等在媒体上发表访谈以“北大必须改革”为题，本身就带有误导的性质，好像现在全部的争论是“北大要不要改革”，可是这从来就不是争论的问题！围绕北大改革的争论从一开始就是关于“如何改革”，而根本不是“要不要改革”。因此批评和反对“北大方案”，并不等于反对北大要改革，更不等于反对大学改革本身，而恰恰是为了更好地进行大学改革，因为草率的、不负责任的大学改革不是真正的改革，而只会导致改革的流产。我个人虽然现在被看成“北大方案”的主要批评者之一，但我从来没有主张北大不要改革，相反，在近来对北大的改革批评日多的情况下，我甚至愿意为北大的改革作些辩护。例如现在很多朋友的批评认为北大应该首先改革“大学官本位和衙门化”等问题，但我以为指出这些问题虽然完全正确而且非常重要，但这并不构成批评北大改革教师体制的充分理由。因为改革行政体制等或许可以为改革教师体制创造较好的条件，但却并不能代替改革教师体制本身。换言之，改革教师体制本身确实是大学改革非常关键的一环，而且是具有相对独立性的一环，因为其中包含的很多问题不是其他改革例如行政后勤改革可以解决的。就此而言，北大探索新的教师聘任制度，这一点本身并没有什么错，唯一的问题只在于，北大改革教师体制的指导思想是否深思熟虑，其方案设计是否理据充分？对这一问题的检讨，一方面可以通过与国外大学体制的比较来考察，同时，还可以通过比较北大方案与我国其他大学的改革方案来分析。

---

* 原载于《21世纪经济报道》2003年7月31日；又刊于《书城》杂志2003年第8期。

我最近才看到中山大学不久前通过的《中山大学教师编制核定、职位设置与职务聘任规程》全文和全部附件。在仔细研究了中山大学这个教师聘任制的改革方案后，我现在可以很肯定地说，中山大学这个改革方案远远优胜于北京大学最近出台的《北京大学教师聘任和职务晋升制度改革方案》。本文以下因此将提出一些初步的比较，以期引起更多的讨论。但由于这个题目的特殊性，我有必要首先说明，我与北大和中山两校现在都没有任何人事和利害关系。我毕业离开北大已经十五年以上，北大改革并不牵涉我的个人利益，我没有任何个人理由要和自己的母校过不去，如果对其提出一些批评，也是爱之深而责之切而已；另一方面，我与中山大学更是素昧平生，其改革与否都与我个人没有任何关系。因此无论对北大方案的批评，还是对中山方案的肯定，我自信都是从纯粹的论事论理立场出发。我已经发表的“大学改革的合法性与合理性”以及“华人大学理念与北大改革”这两篇文章，都是从这一论事论理的立场出发，提出的都是我认为确实值得认真讨论的严肃问题。我希望所有参与大学改革讨论的人，不作无谓的个人意气之争，不作没有意义的表态文章，而能深入地讨论大学教师体制改革的问题，从而寻求在辩论中逐渐形成我国大学改革的一些基本共识。

中山的改革：强调依法办事，保障教师合法权益

中山大学“规程”的第一条就说明，“根据《中华人民共和国教育法》、《中华人民共和国高等教育法》、《中华人民共和国教师法》和《中华人民共和国劳动法》，制订本规程”。仅此一条，就已经足以使我对中山大学的这个“规程”刮目相看。如人所知，我在6月5日《21世纪经济报道》上发表的“大学改革的合法性与合理性”一文，特别提出了大学改革要有法律根据并注意保护大学教师的权利与尊严，但文章发表后，北京大学主持改革的张维迎先生却在6月20日北大网站上回应说，他“真不明白甘阳先生在讨论什么问题”，

并认为我的文章“误导了好多人”。这里至少可以指出，北京大学主事人“真不明白”的事，中山大学主事人却非常明白，这就是中国的大学改革要以中国的现行相关法律为“根据”，而且在改革教师体制时，要特别注意保护大学教师的权益。

根据中山大学副校长李萍的“我校推行教师职务聘任制的工作报告”，中山大学的“规程”共修改30余稿，并主要通过学校“双代会”（教代会与工代会）反复征求校内教师代表和工会代表的意见；而“双代会”代表们提出的最主要修改意见中，第一条就是希望“进一步强调依法办事，保障教师合法权益，使教师职务聘任更加公平、公开、公正”。中山大学校方正是根据代表们的这一意见，在最后定稿中将“规程第一条”改为我们上面所引的“根据《中华人民共和国教育法》、《中华人民共和国高等教育法》、《中华人民共和国教师法》和《中华人民共和国劳动法》，制订本规程”；同时在“规程第二条”关于“指导思想”的表述中，特别增加了“保障教师合法权益”的条文。这些条文或许在北京大学主事人眼里都没有任何意义，因此北大“方案”几乎没有任何体现“保障教师合法权益”的条文和内容。

但如果从这个“保障教师权益”的角度来比较北京大学“方案”与中山大学“规程”，我们立即就可以注意到，北京大学这个“教师聘任和职务晋升制度改革方案”，完全没有考虑教师聘任和晋升过程中的“申诉与仲裁”问题，而中山大学的“规程”一共七章六个附件，其中第六章（第57条至64条）即题为“申诉与仲裁”，对于确保教师在职务聘任和业绩考核等问题上可以进行申诉和投诉的问题作了非常详细具体的规定。例如，教师首先以书面形式向以校长为主任的校级“教师编制核定与职务聘任委员会”提出申诉或投诉（57条），而委员会“接到投诉后，可委托学校相关部门进行调查，必要时调查可以听证会形式进行。一般情况下，在接到申诉或投诉两个月之内，要对申诉人或投诉人作出书面的答复，告知处理决定”

(59条)。如果当事人对处理决定不服，可以进一步以书面形式提请“学校教师职务聘任仲裁委员会仲裁”(60条)，而仲裁委员会“应在接到申请一个月内，以听证会形式进行调查和审理，并作出仲裁”(62条)。与此相应，在“规程”的附件二和附件三中，对校级和院系级的“教师职务聘任委员会”的议事规则，都增加了“回避”的条款，而且规定当“有具体事实足以确认委员会委员对于评审议题有偏颇之虞者，被评审者可向委员会申请该委员回避”。

所有这些，都不是可有可无的条文，而是一个大学在改革教师聘任和晋升制度中必须充分考虑的内容（相当于西方大学教师聘任晋升制度中的 grievance procedures）。为什么中山大学的“规程”对此作了详细的规定，而北京大学的“方案”则对此毫无考虑呢？北大当然可以辩解说，所有这些我们以后都会有相关规定的，可是这种辩解是相当无力的，因为一个新的教师聘任制度的设计如果思虑周详的话，就绝不应该“遗漏”关于“申诉和仲裁”的程序。事实上我们还可以举出一些意味深长的差异，特别是中山大学“规程”有而北大“方案”没有的条文，往往反映出两个学校在是否尊重教师之态度上的差别。例如中山大学“规程”的第44条规定：“教授、副教授和讲师在本校每连续工作满五年，可享受六个月的学术假，专职从事学术研究工作。学术假为有薪假期，在享受学术假的学年，基本教学工作量要求减半。”这毫无疑问是一个非常重要而有吸引力的规定，相当于西方大学的所谓 sabbatical leave（大学教授每7年可以享受一年或半年的学术假），中山大学将这一权利同时给予讲师一级的年轻教师，尤其令人激赏。北大的“方案”在这方面又是付诸阙如的。我们当然完全相信，北大“今后”一定会在这方面作出相应规定的，可是为什么这些关乎教师权益的规定就不能在北大的“教师聘任和晋升改革方案”中首先体现出来，一定要到“今后”才考虑？

我以为上述的这些差异并非偶然，而是反映了中山大学和北

京大学在改革教师聘任制度上有一种基本态度的差异。中山大学的“规程”让人感觉比较多地从教师的立场考虑问题，而北京大学的“方案”则有一种以行政当局居高临下对待教师的傲慢。我们因此可以再举一个意味深长的差别，中山大学“规程”的第15条规定：“各院系受聘教师，若担任学校党政管理主要领导职务，或担任院长(系主任)、书记职务，则不占本院系教师编制数。”这在北京大学的“方案”中又是没有的。

尊重历史的中山、割断历史的北大

中山大学这次改革教师体制的措施是由两个文件组成，第一个文件就是上面已经一再提到的《教师编制核定、职位设置与职务聘任规程》，另一个文件则是“关于实施《规程》、实现从教师职称评审制到职务聘任制平稳过渡的若干规定”。可以说，中山大学的《聘任规程》是面向未来的，主要是为中山大学今后聘任新的教师而设计的，而其《平稳过渡的规定》则是面对现实，主要考虑中山大学目前在校教师如何过渡到新体制的问题。与此相比，北京大学的“方案”只有一个文件，而这个文件的特点是，它的口号是面向未来的，号称要建立世界一流大学，但其实际内容却恰恰以解决“历史遗留问题”为主，实际是企图以“割断历史”来走向未来。北大的“方案”在性质上其实更近似中山大学的“过渡规定”，只不过北京大学似乎并不考虑“平稳”过渡，而是要“强行过渡”。我们下面略作比较就可以看出，中山大学改革的审慎明智与北京大学改革的轻率任意形成鲜明的对照。

中山大学“平稳过渡的规定”对目前在校教师的过渡问题基本上作了以下的规定：第一，“原则承认2003年5月以前的职称评审结果，以之作为教师职务聘任制度实施的基础。”第二，“2003年5月31日以前进入中山大学工作的教师，已受聘教授、副教授职务者，若继续受聘原职务，可与学校签订无固定期聘任合同”，即通常所说的终身聘任

合同；第三，“已受聘讲师、助教职务的教师，若继续受聘原职务，与学校签订有固定期聘任合同，首个聘期三年，从合同签订之日起计算。”第四，“已受聘讲师、助教职务，在中山大学工作满25年或在中山大学连续工作已满10年且男教师满50周岁、女教师满45周岁者，若继续受聘原职务，亦可与学校签订无固定期聘任合同。”（最后这一条的精神在北大方案的第一稿中完全没有，不过总算在北大方案的第二稿中得到了采纳，或许是参考了中山大学的“规程”而来）。

可以看出，中山大学这个方案与北大方案的最基本差别在于，中山大学是原则上将在校的教授和副教授两级都转为终身聘任，而北京大学则是只有教授阶层自动转为终身聘任，而排除了副教授阶层。但除此以外，还有一个程序上的差别：中山大学虽然“原则承认2003年5月以前的职称评审结果”，但在程序上，院系一级仍然需要对在校的所有教师，包括教授、副教授和讲师，都进行一次确认是否继续聘任的过程。其具体程序是，现任教于该校的57岁以下教师，若申请继续受聘为本校教师，须填写《中山大学教师职位申请表》；由院系级的“教师职务聘任委员会”拟定本单位现有教师聘任现职务的方案，“并以记名投票方式对每一个申请者进行表决，获聘任委员会总人数二分之一以上赞成票者即可受聘。并根据《规程》，与学校签订新的《教师职务聘任合同》。”尽管这一程序估计多半将主要是一种形式上的程序，亦即大多数在校教师基本都会得到确认以现职务继续聘任，但至少在程序上，在校的教授与副教授和讲师一样都是一视同仁地需要经过这一确认程序，而且并不排除有些教授不受确认的可能。而北京大学“方案”则是所有在校教授不需经过任何程序就自动转为终身聘任，而副教授则和讲师一样都被转入“三年合同聘任”。

中山大学的这一“过渡”方案毫无疑问是更合理、更公正，从而也是更平稳的过渡方案。因为从现在的高等教育体制来说，我国的“讲师”这一级教师相应于西方大学的“助理教授”级教师，亦

即是属于尚处在所谓“学术见习期”（probationary period）的教师。因此，在从旧体制到新体制的转型过程中，讲师这一级教师原则上不立即转为“终身聘任”在理论上是可以成立或比较容易辩护的，亦即只有合格通过了“学术见习期”的教师有资格得到终身聘任。而副教授则和教授一样，是属于已经通过了“学术见习期”的教师，因此在转型过渡时，这两级教师应该作同等处理为宜，亦即或是教授和副教授都同时转为“终身聘任”，或是教授和副教授都同样不转为“终身聘任”，否则就非常不公正。从实践上讲，如果教授和副教授都不转为“终身聘任”，震荡太大，不利于改革的平稳过渡；而如果将目前在校的教授和副教授两级原则上都转为“终身聘任”，则大学的改革就必然比较容易保证“平稳过渡”。中山大学这次的改革，在校内引起的争议不大，毫无疑问正是因为它们采取了将在校教授和副教授原则上都转为“终身聘任”的方案。从中山大学的“过渡”方案来看，它们确实基本作到了校方在改革过程中一再强调的中山大学的改革原则，即“学校将立足现实、尊重历史、实事求是，参照职称评定的基本要求，对现有人员作一基本承接”。

与此相比，北大“方案”则是好高骛远、割断历史、华而不实、任意妄为，不是“对现有人员作一基本承接”，不是充分考虑“平稳过渡”的问题，而是首先就作了一个完全任意性的粗暴决定，即在校教师中只有教授自动转为“终身聘任”，而副教授则被排除在外。实际上，北大方案在校内引起如此大的争议，从根本上可以说就是因为这一任意性的决定。因为如上所言，讲师一级原则上不转为终身聘任是比较容易从理论上论证和辩护的。如果北大方案像中山大学的过渡规定一样，将教授和副教授都列入原则上转为“终身聘任”，那么可以断言，北大方案绝不会像现在这样引起如此大的争议，北大的改革过程将会平稳得多。我根本不同意现在一种莫名其妙的说法，似乎北大方案之所以引起争议就是因为它是北大的改革，这种自鸣得意的说法完全掩盖了问题的实质，这就是北大方案之所

以引起如此大的争议，乃是因为这个方案是一个非常不合理的方案、一个非常不公正的方案、一个处处表现出“任意性”的方案！北大校方一再说它们搞的不是“休克方案”，但是，以行政当局的任意性毫无道理地决定只有教授自动转为终身聘任，而副教授被人为地排除，这当然就已经是不折不扣的“休克方案”！还要怎样才是“休克”？北大校方或许以为，只要没有解聘全部教师就不是“休克”？

我们必须问，北大方案将教授转为终身聘任，而把副教授排除在外，其理据究竟何在？北大校方目前所说的所有理由，都是根本不成立的。例如北大校方辩称，“正教授的数量相对较少，即使将全体正教授都确定为终身职位也不会对教师队伍的吐故纳新带来太大的问题。”可是这个说法根本就不符合北大的事实。以北大文、史、哲等系科为例，教授的人数恰恰都是数量最大的群体。按北大目前可查的官方数字，中文系的现有教师比例是：教授 51 人，副教授 35 人，讲师 18 人，怎么可以说“正教授的数量相对较少”？再以历史系为例：教授 28 人，副教授 18 人，讲师 16 人，怎么可以说是“正教授的数量相对较少”？再以哲学系为例：教授 27 人，副教授 27 人，讲师 7 人，又怎么可以说“正教授的数量相对较少”？还可以再以北大的英语系专业学科为例：其中教授 14 人，副教授 11 人，讲师 6 人，又如何可以说是“正教授的数量相对较少”？北大校方在改革时似乎对自己校内的教师比例都缺乏一个基本了解，却想当然地认为“正教授的数量相对较少”，而许多不了解情况的人也都想当然地以为北大校方的说法肯定是有根据的，谁会想到北大校方的说法是信口开河，毫无根据的！

实际上，北大的真正理由并不是“正教授的数量相对较少”，而是“讲师的数量实在太少”，即使把讲师全部解聘也无助于北大“吐故纳新”。因此北大想出来的“绝招”就是把副教授当讲师计算，都算作“学术见习期”教师，这样就加大了可供解聘的人员基数。说穿了，所谓北大方案其实主要是一个“裁员”的方案，而不是一个深思

熟虑设计北大未来的方案。本来，裁员也就裁员罢了，可是北大却偏要高喊如此多冠冕堂皇的口号，什么世界一流大学，国家与人民的期望，18亿人民币怎么交代，等等，而更不可思议的是，为了辩护裁员的合理性，北大的主要领导们竟然不惜在校内校外、电视报纸上都大肆传播“北大是一流的学生、二流的教师”，这真正是创造了世界大学史上的奇迹，从来没有任何国家的任何大学的校长副校长们会如此轻侮本校的教师！我们不能不说，北大校方这次对北大教师集体名誉所造成的严重损害，可能是今后很多年都难以弥补的。

关于“学术见习期”与“终身教职资格”

由于北大方案的主要目的就是裁员，同时还必须把副教授也作为裁员对象，因此北大方案不得不规定，今后北大只有晋升到教授才能获得终身聘任。我们可以首先指出，美国的绝大多数副教授和教授一样都是所谓“终身教授”（tenured professor），而且比例一直都比较稳定，例如2000年的统计数字是96.7%的教授和85.7%的副教授是终身教授，而2003年的最新数字是96.6%的教授和84.7%的副教授是终身教授。北大好高骛远地把取得终身教职的资格定得比美国普遍水平还要高，是否真的是面向未来超越美国呢？其实不是，北大之所以要把终身教职定在教授，完全是因为它现在刻意不让在校副教授转为终身聘任这一点所制约的。

我们可以很容易证明，如果北大的目的是要学哈佛，超越美国普遍水平，那么北大方案就绝不应该同时设计一个几乎荒谬的“学术见习期”制度。因为按照北大方案，今后北大教师的“学术见习期”（probationary period），即一个人从被聘任为北大讲师开始到他获得“终身教职”（tenure）这一段的时间，最长为理科15年，文科18年。这个制度实际完全是为北大目前在校副教授和讲师设计的，否则就是不可理喻的。因为这样的“学术见习期”制度完全是违反常识的，表明北大实际没有“学术见习期”的概念。北大的改革越是标榜学美

国，常常越是暴露北大主事人对美国体制缺乏基本了解。我几乎可以断定，张维迎先生从来没有阅读过有关美国 tenure 制度的著作，否则他就应该知道，他最喜欢挂在口上的所谓“up-or-out”，其实是一个简化的表述，正式的表述是“seven-year, up-or-out rule,”有时也作“six years up or out,”即“七年内不升即离”或“六年内不升即离”。这是因为美国绝大多数大学的“学术见习期”不超过七年。

美国不同的大学虽然各有差异，但在教师聘任制度上实际有一个共同的指引文献，这就是“1940 年关于学术自由与终身聘任的原则陈述”（1940 Statement of Principles on Academic Freedom and Tenure），这个“陈述”是由“美国大学教授联合会”（AAUP）与“美国学院联合会”（后改名为“美国学院与大学联合会”）在 1940 年联合通过的（以后又通过一个附件即“1970 年解释性注释”）。这个文件对“学术见习期”建立的基本原则是：“学术见习期不应超过七年”（the probationary period should not exceed seven years），同时规定，如果见习期后不再聘任，必须至少在见习期结束一年前通知当事人。所谓“七年内不升即离”这个说法就是从这里的“不应超过七年”而来，之所以又称为“六年内不升即离”，则是因为要提前一年通知，因此美国绝大多数大学都是在教师聘任后的第六年决定其是否“终身聘任”。有少数学校超过七年，但最长的见习期一般不超过九年。例如哥伦比亚大学有明文规定，教师最晚可以在受聘后的第九年申请“终身聘任”，但需要经过主管学术的副校长特别批准，而且决定必须在第六年作出，同时需要满足三个条件，第一必须证明此人为杰出学者；第二是有重要学术出版或学术成果要在第七年出来；第三必须有系里书面担保此人在系的内部评审中绝对可以通过。

北大方案如果是真正面向未来的，那就绝没有理由设计现在这种全然不知所谓的“15 年或 18 年不升即离”的学术见习期，因为这对于北大的未来发展是非常不利的，不利于今后的吐故纳新。这一制度只能表明，北大越是想“割断历史”，恰恰越是被“历史遗留问

题”绊住脚：为了不让在校副教授转为终身聘任，北大反而必须设计“不合理的宽大”制度即过分延长“不升即离”的时间规定，从而使得北大反而更长久地不能轻装上阵去面向未来。

与此相比，中山大学的改革很少像北大那样开口美国闭口哈佛，但中山的改革方案反而更接近美国大学的通常体制。中山方案非常平实地把今后教师获得终身聘任的资格定在副教授，规定副教授在受聘满三年以后，就可以申请终身聘任合同，并不需要晋升到教授才可以终身聘任，因此中山方案自然不需要像北大那样设计极其繁复的多次合同制。我以为从各方面来看，中山大学的改革方案都显得思虑周详、法度严谨，在合理性和可行性方面远远优胜于北大改革方案。北大目前正在进行方案第三稿的修订，我在这里郑重建议，北京大学应虚心向中山大学学习，并参照中山的“规程”而全面修订目前的方案。北大校方最近常常说，批评北大方案的人应该提出替代方案。如果这种说法是一种虚心态度的话，那么我可以建议，“北大方案”其实只要修改一条，就可以理顺全部关系。这就是只要将“终身聘任”改为定在副教授，那么第一，现在的在校副教授可以和教授一样转为“终身聘任”；第二，不必设计违反常识的“15年或18年不升即离”制度。如此则北大改革方案将立即成为合理可行的方案。实际上中山大学改革方案已经提供了最现成的更完善方案，足以替代目前的北大方案。

华人大学理念九十年*

问：你在“华人大学理念与北大改革”一文中提出，中国大学的使命是要坚持和加强中国人在思想、学术、文化、教育上的独立自主，而不是要成为西方大学的附庸藩属，并且认为，中国大学改革的总体目标是要尽快结束中国的留学运动，以中国大学自己培养的人才构成

---

* 原载《读书》杂志2003年第9期。

中国高等教育的主体。这些论点引起不少争议，有些批评者认为中国人根本没有资格谈这种“华人大学理念”。你怎么看待这样的批评？

答：这种批评当然并不奇怪，所谓“燕雀安知鸿鹄之志”也。自清末留学运动以来，中国出国留学的人一向可分为两类人，一类是文化自卑者，一类是文化自强者。文化自卑者自然认为“华人大学理念”匪夷所思，但文化自强者则必然以这个理念立志。其实“华人大学理念”至少已有九十年的历史，其起点可追溯到胡适在留学时期写下的“非留学篇”（发表于一九一四年的《留美学生年报》与一九一五年十月的《甲寅》月刊），而且胡适的表达远比我激烈。《非留学篇》开头就说：

> 吾欲正告吾父老伯叔昆弟姐妹曰：
>
> 留学者，吾国之大耻也！
>
> 留学者，过渡之舟楫而非敲门之砖也；
>
> 留学者，废时伤财事倍功半者也；
>
> 留学者，救急之计而非久远之图也。

胡适随后逐点说明他这四个论点。首先，“以数千年之古国，东亚文明之领袖，曾几何时，乃一变而北面受学，称弟子国，天下之大耻，孰有过于此者乎！吾故曰：留学者我国之大耻也”。

其次，中国人留学的目的，原本是要“以他人之长，补我所不足，庶令吾国古文明，得新生机而益发扬光大，为神州造一新旧泯合之新文明”；但实际结果却是，甚多留学生只不过求“一纸文凭，可以猎取功名富贵之荣，车马妻妾之奉矣”，亦即不过当作新的“敲门之砖”而已。胡适因此叹曰：“嗟夫，持此道而留学，则虽有吾国学子充塞欧美之大学，于吾国学术文明更何补哉！更何补哉！”

其三，留学乃“废时伤财事倍功半”。所谓“费时”是因为中国学子为了留学首先得在国内用多年时间学习西方语言文字以作准备，而到了国外仍要在西方语言上花费无数时间，因此同等智力的西方学子和中国学子在学习同样的东西时，中国学子却不得不消耗掉数

倍于西方学子的时间精力，等于同等智力已被打掉一半折扣，也就必然“事倍功半”，更不要说许多人最后学出来还可能只不过是个会说洋文的木瓜而已。因此胡适说，“夫以四五年或六七年之功，预备一留学生，及其既来异邦，乃以倍蓰之日力，八倍之财力，供给之，然后造成一归国之留学生，而其人之果能有益于社会国家与否，犹未可知也。吾故曰：留学者废时伤财事倍功半者也。”

但尽管留学有如此之弊端，现代中国人却不能简单地废留学，因为那只能是因噎废食。因此胡适的最根本论点落在其第四点，即“留学为可暂而不可久”之事，是“救急之计而非久远之图”。他大声疾呼地发问，难道中国人真要“视留学为百年久远之计矣乎？”正是在这里，胡适明确提出了“留学当以不留学为目的”的主张，即认为中国人留学的目的就是为了尽早结束中国的留学运动：“留学者之目的在于使后来学子可不必留学，而可收留学之效。是故留学之政策，乃以不留学为目的。”

问：如此说来，你提出要“尽快结束中国的留学运动”，与胡适提出“留学当以不留学为目的”乃一脉相承？

答：是要重新提出这个目的或目标，因为这个目的今天似乎已经被人遗忘了！中国自改革开放以来的新留学运动已经二十多年，这次留学与清末民初胡适时代的留学一样意义重大，但我们也同样有必要像当年胡适那样追问：“吾国人其果视留学为百年久远之计矣乎？”尤其在今日中国各大学纷纷以创办“一流大学”为口号而进行改革之时，我们不能不问，中国大学改革的总体目标，究竟是要尽快结束中国的留学运动，还是要把留学运动进一步地制度化和永久化？

我在批评北大方案时指出，假如北大改革的方向只不过使北大走向一代又一代的“留美近亲繁殖”，那么北大恰恰注定永远不可能成为“世界一流大学”，而只能千年万年地成为一流的“留美预备北

京大学”。这也是胡适九十年前早就提出的警告，如他所言：“今日之大错，在于以国内教育仅为留学之预备。是以国中有名诸校，都重西文，用西文教授科学。学生以得出洋留学为最高之目的，学校亦以能使本校学生可考取留学官费，或能直接升入外国大学，则本校之责已尽矣。此实今日最大之隐患。其流弊所及，吾国将年年留学永永为弟子之国，而国内文明终无发达之望耳。”

我们今天之所以需要明确提出“尽快结束中国的留学运动”，实是因为今天这种“吾国将年年留学永永为弟子之国，而国内文明终无发达之望”的危险几乎比九十年前还要严重!

我们可以注意，胡适写作《非留学篇》是在一九一二年。当时的中国还根本谈不上有任何现代大学可言，而且当时中国的总体状况如胡适所言乃一无是处：“以言政治，则但有一非驴非马之共和。以言军事，则世界所非笑也。以言文学，则旧学已扫地，而新文学尚遥遥无期。以言科学，则尤可痛矣，全国今日乃无一人足称专门学者。”但就是在这样一种中国的一切都极端落后、极端衰败、极端令人沮丧的环境下，胡适这一代中国学人却以凌云之志而高瞻远瞩地提出“留学当以不留学为目的”的目标！反观今日，我国大学无论与世界一流水平还有多少距离，毕竟已经有现代大学的相当规模和实力，其具备的条件和水平与胡适时代的中国大学乃不可同日而语，但今天的人却不但没有“留学当以不留学为目的”的文化自觉，反而在听到“中国大学改革的总体目标是要尽快结束留学运动”时，竟表现得大惊小怪，好像多么不可思议!

我以为今天的问题不是中国的大学水平有多低，而是中国人今天的精神有多低、气质有多弱的问题。可以说胡适那一代学人中占主导的是志在高远的文化自强者，而今天则有太多心态猥琐的自卑自贱者。这些自卑自贱者如胡适当年所言：“一入他国，目眩于其物质文明之进步，则惊叹颠倒，以为吾国视此真有天堂地狱之别。于是由惊叹而艳羡，由艳羡而鄙弃故国，而出主入奴之势成矣。于是

人之唾余，都成珠玉，人之瓦砾，都成琼瑶。及其归也，遂欲举吾国数千年之礼教文字风节俗尚，一扫而空之，以为不如是不足以言改革也。”今天的致命问题就是这“人奴之势”似乎越来越弥漫，以致许多人心有奴意，面有奴相，言有奴音，身有奴气，这样的人不管留学不留学都只能成为一个终身“学奴”而已，绝无可能成为一个堂堂正正自主自立的“中国学人”。

问：《非留学篇》是胡适写于留学时代的作品，或许是属于少年胡适的不成熟看法。胡适成年以后是否改变了他对这些问题的看法呢？

答：当然不会变。“非留学篇”的基本立场和取向并非只是胡适个人的一时看法，而是他那一代中国学人以及几代中国老辈学人共同的主流志向。抗战胜利后，胡适出任北京大学校长，正是在任北大校长期间于一九四七年发表了他著名的《争取学术独立的十年计划》，提出要建立“国家学术独立的根据地”，其意图正是我所说的“中国大学的使命是要加强中国人在思想、学术、文化、教育的独立自主，而不是要成为西方大学的附庸藩属”。胡适的“国家学术独立”主张值得在这里详加引述：

所谓“学术独立”必须具有四个条件：一，世界现代学术的基本训练，中国自己应该有大学可以充分担负，不必向国外去寻求。二，受了基本训练的人才，在国内应该有设备够用和师资良好的地方，可以继续作专门的科学研究。三，本国需要解决的科学问题如工业问题、医药与公共卫生问题、国防工业问题等等，在国内应该有适宜的专门人才与研究机构可以帮助社会国家寻求得解决。四，对于现代世界的学术，本国的学人与研究机关应该和世界各国的学人与研究机关分工合作，共同担负人类学术进展的责任。

胡适当时从这一“国家学术独立论”出发所提出的十年计划，就是希望“在十年之内，集中国家的最大力量，培植五个到十个成绩最

好的大学，使他们尽力发展他们的研究工作，使他们成为第一流的学术中心，使他们成为国家学术独立的根据地”。不难看出，胡适这个建立一流大学的主张，与今日许多人说的建立一流大学，恰代表完全不同的两个方向：今天许多人所谓建立一流大学压根儿没有“国家学术独立”的概念，反而试图以“留学近亲繁殖”使中国成为“年年留学永永为弟子之国”，结果必然导致中国对西方的“学术依赖”更加制度化永久化；而胡适主张的则是要建立“国家学术独立的根据地”，从而强调中国对于西方的“学术独立”，力图做到不但中国学子的基本学术训练“不必向国外去寻求”，而且艰深的科学研究同样可以在国内大学继续进行，由此克服“出洋镀金的社会心理”。但这里当然需要指出，主张学术独立并不等于主张学术孤立，并不等于主张中国学术不要与国外学术交往，更不是不要中国人出国留学。这里讨论的问题是中国大学的发展方向和目标问题，特别是中国是否应该长期甚至永远地依赖国外大学来培养中国一流大学的教授和研究人才，还是中国必须致力于自己培养本国一流大学所需要的人才。胡适在这篇文章中因此特别强调必须改变“大学”的概念，亦即只有本科的大学不能算真正的大学，只有朝“研究院”方向发展的大学方能成为“国家学术独立的根据地”。因为很显然，如果中国大学只有本科，没有发达的研究院，那么中国学子仍然得走留学之路，从而仍然无法改变“年年留学永永为弟子之国”的状况。

问：但这种希望“国家学术独立”的强烈主张是否中国人所特有？美国人从前曾长期留学德国，他们是否从不担心美国会成为“年年留学永永为弟子之国”？

答：许多人大概没有读过美国文明史的一个必读经典，这就是爱默生的《美国学者》(*The American Scholar*)。这是爱默生于一八三七年在哈佛大学向当年的“美国大学优等生联谊会”(The Phi Beta Kappa Society) 年会发表的著名演讲，以后《哈佛经典丛书》

的爱默生卷将此篇列为第一篇并非偶然。为什么这个演讲题为“美国学者”？因为爱默生要提醒这些美国优秀青年学子，他们今后不是要成为在美国的德国学者、英国学者或法国学者，而是要成为立足于美国生活的“美国学者”。他向这些美国青年学子指出，美国人倾听欧洲的时间已经太久了，以致美国人已经被人看成是“缺乏自信心的，只会模仿的，俯首帖耳的”（to be timid, imitative, tame）。他希望这些有资格成为“美国大学优等生联谊会成员”的青年学子树立一种强烈的自信心：未来将属于“美国学者”。这个演讲开头的一段话最为有名，以后不断被美国人所引用：“我们依赖的日子，我们向外国学习的漫长学徒期，就要结束。我们周遭那千百万冲向生活的人不可能总是靠外国果实的干枯残核来喂养。”

爱默生的这个讲演后来常被说成是先知的预言，预言了美国学术和大学终于执世界牛耳的地位。但在当时其实这个演讲同样是空谷足音，至多被人看成是一种良好愿望，因为当时美国在文化上根本不可能与欧洲相提并论，因此当时的美国人正纷纷去德国留学，而且这种留学德国的过程一直要到第一次世界大战前夕才最后结束。可以说爱默生演讲时美国人“向外国学习的漫长学徒期”不但远未结束，而且正方兴未艾。但是，如果美国人只是像日本人印度人那样“年年留学”，却没有心存爱默生呼吁的结束“依赖时代”、结束“向外国学习的漫长学徒期”的高远自我期许，那就绝不会有以后的“美国学者时代”。

今天的有些中国人最喜欢谈美国如何如何，但因为这种谈论往往出于一种自卑心态，因此恰恰永远学不了美国文明最基本的立国精神，这就是“独立”的精神。美国文明本是一场“独立战争”的结果，但仅仅有一场军事上的独立战争虽然可以使美国在政治上独立于英国，但却并不足以使美国文明自立。美国开国初期更深远更长期的独立战争乃是要使“新大陆”在精神上文化上心理上独立于“旧欧洲”。因此《联邦党人文集》的作者们在呼吁北美十三州联合

成一个统一的政治共同体时指出，欧洲长期来支配了亚洲、非洲和美洲，已经习惯于以全世界的主人自居，甚至认为欧洲的狗都比美洲的狗高级，因此“美国人应该抬起头来为全人类的尊严而教导欧洲人放谦虚点”！这就要求美国人应联合为一个强大的统一的美国，从而今后有可能最终迫使欧洲列强按照美国的条件来与美国打交道。

问：美国人用了近百年时间留学德国。中国人留学西方如果从清末算起已经百年，不算中间中断的三十年也已有七八十年，中国人还要多少年才能结束中国的留学运动？

答：首先需要说明，从兴趣和问学出发的留学永远都会有，即使今后中国大学都达到世界一流水平，也仍然会一直有国民从个人兴趣和学术需要而出国留学，例如研究法国文学的去法国，醉心意大利艺术的去意大利，喜欢莎士比亚舞台演出的去英国，着迷海德格尔思想的去德国，练瑜伽的去印度，打茶道的去日本，这样的留学是纯粹个人选择的事，以后永远都会有，而且多多益善。

如张旭东已经指出，我们希望尽快结束的“留学运动”是指那种“洋科举”式的留学心态，这就是《围城》中所说的那种不留学就觉得自卑，因此“留了学可以解脱这种自卑心理，并非为高深学问”。如此社会心理下，“出洋好比出痘子、出痧子，非出不可”。心态比较正常的人还好，“出过洋，也算了了一桩心愿，灵魂健全，见了博士硕士们这些微生虫，有抵抗力来自卫”；但心态不太正常的人则就老是“念念不忘是留学生，到处挂着牛津剑桥的幌子，就像甘心出天花变成麻子，还得意自己的脸像好文章加了密圈呢”！这种“留学麻子”现在远比《围城》时代多得多。这种畸形社会心理现在对我国大学的发展造成严重的负面影响，许多大学生入校后第一年第二年或还能专心读书，但第三年开始就已为准备各种“洋八股”例如托福考试、GRE 考试，还有申请信、推荐信等等忙得不亦乐乎，有些人还未毕业就已经被这些东西折磨得快成了神经病，如果弄了

半天还没有被外国大学录取，说不定就自暴自弃，精神崩溃。

问：这次北大改革似乎也是想解决这个问题，但校方认为这主要是因为北大现在的教师是二流的，因此一流的北大本科生不愿意读北大的研究院，而要出国留学。改革方案特别第一稿的基本精神显然是认为，如果多多聘请留学博士来北大任教，一流本科生就愿意读北大研究院而不留学了。你似乎认为这个思路是错的?

答：这种思路说得好是天真，说得不好就是自欺欺人。今日大学生纷纷要留学的状况并不一定与具体教师的质量好坏有必然关系，即使教师水平非常好，学生从这教师那里很有所得，学生们很可能仍然要去奔洋八股，去留学。这里的问题远不是学生能否从国内教师学到东西那么简单，而是“出洋好比出痘子、出痧子，非出不可”这种普遍社会心理在强烈影响大学生的价值评判，而这种社会心理之所以会如此普遍，则是因为目前的社会评价标准与社会奖惩机制在有力支持这种社会心理。任何社会都建立在一套奖惩机制上，这套机制不仅分配经济利益，同时更分配“荣誉”。从前的中国社会奖惩机制把最高的荣誉和经济利益都分配给“科举”，因此“万般皆下品，惟有科举高”。现在的奖惩机制则已经越来越强烈地倾斜给了留学，因此“万般皆下品，惟有留学高”。在这种情况下，即使北大教师都是一流的，也将无法改变北大本科生不取北大研究院而仍然优先考虑留学的倾向，除非这种奖惩机制本身被改变。

北大改革方案不但没有改变这种奖惩机制，反而使这种奖惩机制更加变本加厉地倾斜。打个比方，假如现在社会上普遍的奖惩机制是将利益荣誉的六成分配给留学的，四成分配给国内的，北大方案特别第一稿则力图将分配比例提高到八成给留学的博士，二成给国内的博士。换言之，北大方案的实质无非是要更加超额奖励留学博士，同时也就是变相惩罚了本校和本国培养的博士。这样的奖惩机制怎么可能诱引北大一流本科生今后不去留学而来读北大的研究

院？借用《围城》的语言，北大方案是想多请“留学麻子”来取代没有出过天花的教师，以为既然教师中的“麻子”多了，学生的免疫力就加强了，今后学生就不会“出痘子、出痧子”了。这不是笑话吗？因为实际结果当然只能是恶性循环：教师中的“麻子”越多，学生就越要拼命地“出痘子、出痧子”，也非变成“麻子”不可，因为大家都明白学校和社会的奖惩机制现在强烈偏好“麻子”！如此，则聘回来的“留学麻子”即使原先是一流教师也同样变成二流教师，因为他们同样根本不可能改变一流本科生不读国内研究院的趋势。

问：所以你认为如果要诱引我国一流本科生读我国一流大学的研究院，单纯提高教师质量并不够，更根本的是要改变目前的社会奖惩机制使其天平更多地偏向国内培养的博士，从而逐渐改变社会心理？

答：这里的关键仍然是胡适所谓“救急之计”还是“久远之图”的问题。我国各大学近十年来都已延聘了不少优秀的留学人才，今后一段时间也仍然有此需要，这都是完全正确而且非常重要的举措。但所有这些都只能是我国大学的“救急之计”，而不是中国高等教育的“久远之图”。正如胡适当年在《非留学篇》中早已指出的，如果中国的大学不是把着眼点主要放在自己培养国内人才，而是把着眼点放在回聘留学生上，那就是反客为主，本末倒置，最后的结果必然是连回聘留学生的效果也大打折扣，因为如果“国内大学不发达，则一国之学问无所归聚，留学生所学，但成外国人口货耳”。胡适因此提出：“欲革此弊，当先正此反客为主，轻重失宜之趋向，当以国内高等教育为主脑，而以全副精神贯注之，经营之。留学仅可视为增进高等教育之一法。”正因为如此他反反复复地强调：“留学当以不留学为目的。是故派遣留学至数十年之久，而不能达此目的之万一者，是为留学政策之失败！”换言之，中国高等教育的“长远之计”是要以中国大学自己培养的人才构成中国高等教育和研究的主体，逐渐减少回聘留学生的需要，

争取尽快结束我国的留学运动。如果中国的一流大学以其奖惩机制为杠杆一味寄期望于回聘留学生，而总是轻视本校和本国培养的博士生，那就是舍本逐末，“其流弊所及，吾国将年年留学永永为弟子之国，而国内文明终无发达之望耳”。

没有人会否认，我国大学水平与国外大学还有相当差距。但我以为，从长远看，为了尽快结束留学运动，我国大学今后自我提高的最可行也最有效方式，并不是回聘留学博士，而是制度化地为国内年轻学者提供出国研究的机会，例如原则上保证每个新聘教师的前两年甚至前三年到国外一流大学去研究进修，相当于做一个博士后研究，但同时这种在国外的进修研究要有严格的学术管理，例如每年必须向系里提交学术进展报告，回来后要向同仁做学术报告，而且这个报告的水平应该作为他是否可以续聘第二个合同的主要根据。现在很多大学实际都有甚多这样的出国进修机会，但如果能制度化地用于新聘年轻教师到国外作博士后研究并与他们的续聘升级考核结合起来，可能就会发挥更有效的作用。我相信如果我国大学长期坚持这种一方面主要面向国内博士招聘，一方面提供他们出国研究的充分机会，那就有可能吸引一流的本科生优先考虑读国内的研究院，同时有利于大学形成学术传统和内在精神凝聚力。

问：但你是否过高估计了我国目前年轻博士的水准，甚至对我国大学的现状过分乐观了一些？

答：我国大学现在无疑有太多令人丧气的现象和问题，特别是王绍光指出的“学术腐败”的问题，其中变相买卖文凭，招生和招聘中的拉关系走后门等，最是让人无法容忍，这些问题同时往往与孙立平等指出的“大学的官本位衙门化”等问题有关。这些问题如果永远不能解决，我国大学就永远不会有希望，这一点我想是所有人的共识。而且这种问题不解决，回聘留学生的过程同样可能成为新的腐败温床，最近理工科方面不断揭发出“弄虚作假的海外人士”

的丑闻，就是例证。此外，还有不少所谓的教授和博导水平极差，只会弄虚作假混饭吃，这也是众所周知的事。

但另一方面，我们不能以偏概全，以为我国大学只有乌烟瘴气的现象，这对于我国大学中无数人品正派学术优秀的学者是极端的不公平。无论我国大学现在有多少问题，我们不能否认二十年来中国学术已经有长足的进展，尤其我国大学已经牢固建立的博士硕士两级学位制度无疑为中国学术的发展提供了重要的制度基础。理工科方面我没有发言权，但就人文社会科学而言，我以为总的看可以说我国博士硕士的水平一年比一年好，而且进展的速度相当快。以我个人的观察，国内一些年轻学者的水平和潜力非常可观，如果给他们比较宽松的环境和出国进修的机会，他们是可以有大作为的。因此我所希望的并非仅仅只是国内大学只要简单多聘国内博士，而且更希望我国大学应特别注意为国内年轻学者提供比较好的条件包括到国外做系统研究的机会。目前我国大学当局往往把注意力主要放在成名教授上，这是缺乏远见的，真正的潜力和希望是在国内年轻学者。

问：你在开头提出“文化自强者”与“文化自卑者”的分野，是否这是决定能否“结束中国留学运动”的关键？

答：确实，我必须强调，所谓“结束中国的留学运动”，绝不能扭曲为是要以国内学者来排斥留学的学者，更不意味要以中学来排斥西学。我很反对现在人为制造所谓“海龟”与“土鳖”的对立，这并非因为我自己也曾留学，而是因为这种人为的对立完全扭曲了真正的问题，真正的对立是文化自信自强反对文化自卑自贱。“结束中国的留学运动”往往首先是留学者中的文化自强者所提出，并为国内的文化自强者所认同，因此这种文化自觉历来是海外学人与国内学者中文化自强者的共识。就长远而言，我国大学有必要将机制主要转到制度化地保证国内博士到国外做博士后研究，这将一方

面有可能改变“洋科举”的社会心理，吸引一流的本科生优先考虑读国内的研究院，另一方面，到国外做博士后研究的国内青年学者，或许要比那些在美国学院读博士的人，较有可能获得思考的自由和审视的距离，从而更有可能形成对西方学术的批判审视眼光。我希望看到今后的年轻代“中国学者”，不是唯唯诺诺只会跟着西方走的人，而是对西方思想学术和制度都能形成自己批判看法的中国独立思考者。

伟大的大学必有其精神，但这种精神并非凭空而生，而必然植根于一个政治文化共同体强烈要求自主独立的精神之中。西方现代大学的起点公认为始自于一八〇九年创立的柏林大学。但试问柏林大学从何而来？它来自德国人的战败耻辱感——一八〇六年拿破仑在耶拿击败普鲁士，并于一八〇七年逼迫普鲁士签订辱国和约，这一战败国命运强烈刺激费希特同年在普鲁士科学院发表“致德意志人民”的著名演讲，大声疾呼德国只有靠文化与教育的伟大复兴才能真正自立。随后洪堡尔特出任普鲁士内政部新设的文化教育专员，费希特出任新建柏林大学校长，全力推动德国的文化教育复兴，在短短时间内，德国这个以往欧洲最落后的民族居然一跃而执欧洲学术文化之牛耳。无论德国以后发生了什么事，没有十九世纪德国学人的精神，就没有柏林大学的典范，也没有什么现代大学制度。

我们自然知道西方左翼学者早就指出大学不是纯而又纯的精神殿堂，而是与民族、国家、权力、资本，以至战争有千丝万缕的联系。但今天的中国学者切勿拿着鸡毛当令箭，把人家“批判的武器”拿来就做“武器的批判”，西方左翼都是口头革命派，并没有要摧毁西方的大学、民族、国家。至于那顶老在晃来晃去的民族主义帽子，不妨先还给西方的右派。中国人今天需要的既不是西方左派的教导，也不是西方右派的巧言，而应将所有的左派幼稚病和右派幼稚病都一扫而空，才能真正直面自己的历史与命运。中国现代大学的精神起源毫无疑问地植根于九十年前胡适那一代留学生刻骨铭心的感受：“以数千年之古

国，东亚文明之领袖，曾几何时，乃一变而北面受学，称弟子国，天下之大耻，孰有过于此者乎！留学者我国之大耻也！”今天贫血弱质的学人或许会感到羞于如此的直白，但中国现代大学的真精神和真生命乃全在于对这一大耻的自我意识中。这不是狭隘的自我中心论或文化排外论，而是对一个伟大文明能够独立自主并获精神重生的正大光明的自我期许。认同这种独立自主性和精神文化自我期许的人，必立足于伟大的中国语言文字，必期待未来将是“中国学者”的时代。无论这个目标今天听上去如何不可思议，优秀的年轻代“中国学者”当有这样的自信：“我们依赖的日子，我们向外国学习的漫长学徒期，就要结束。”

二〇〇三年八月

留学运动三十年后*

我想首先说我非常了解自己是一个早已过时的人物，现在大家的思想都是往前走，很多人的思想都已经进入二十二世纪，我的思想基本停留在十九世纪，基本上是晚清的基本意识，所以我这个文章的题目，也是一个晚清的题目，只不过我认为，目前的情况恐怕并没有完全超越晚清时代提出和留下的一些问题。

我的题目是《留学运动三十年后》，我大概分两部分来讲，前面五分钟左右，我重述一下我在五年前围绕北大改革提出的一些问题；后面的十几分钟，我想把我没有时间写出来的一些想法用口头表述一下。我的基本想法就是：就哲学、人文学、社会科学的总体情况而言，中国学术界简单向西方学习的时代应该已经结束，但一个大规模的重新研究西方或者说重新阅读西方的时代有待开始。

留学运动三十年后的问题，我在五年前北大改革的时候第一次提出来，当然这个问题并不是我发明的，而是胡适先生1912年就已经提出来的。2003年北大改革的时候我写了两篇文章，在第一篇文章中我有意地没有引用胡适，目的就是想看一下，我提出这个问题以后大家会有什么反应，这个问题就是：中国人留学的根本目的是要结束留学运动。结果果然不出我所料，大家哗然，认为甘阳简直匪夷所思。我在第二篇文章里明确提出来，这不是我提出来的，而

---

* 本文是作者在2008年中国文化论坛年度会议："中国人文社会科学三十年"的发言记录整理稿。

是胡适先生 1912 年就已经提出来的。1912 年大概正是晚清留学运动进行了四十年的时候。所以胡适是在总结晚清留学运动的时候提出的这个问题。他认为这个留学运动基本上就是失败，因为中国人在留学的时候忘记了留学的目的所在。他说，留学运动之所以失败，是因为无论当时的政府教育政策，还是留学生群体，都没有意识到留学当以不留学为目的。在胡适看来，中国人留学的目的必须是为了尽早结束中国的留学运动。我引用了他的原文："留学者之目的在于使后来学子可不必留学，而可收留学之效，是故留学之政策，必以不留学为目的。"正因为没有这一尽早结束留学运动的目标，中国大学的实际走向和最高目标只能是成为最大的"留美预备大学"。如胡适所言："今日之大错，在于以国内教育仅为留学之预备。是以国中有名诸校，都重西文，用西文教授科学。学生以得出洋留学为最高之目的，学校亦以能使本校学生可考取留学官费，或能直接升入外国大学，则本校之责已尽矣。此实今日最大之隐患。其流弊所及，吾国将年年留学，永永为弟子之国，而国内文明终无发达之望耳。"

这并不是少年胡适一时冲动，也不是他一个人的看法。胡适 1947 年接任北大校长时提出"争取学术独立的十年计划"，这是整个晚清民初一代一代的人，中国的知识分子、士大夫传人的非常清醒的目标。所以我在这篇文章里又加了陈寅恪 1931 年在清华大学成立二十周年时写下的"吾国学术之现场与清华之职责"。他其实认为二十年来清华大学根本没有尽到一个中国大学的职责，因为他说："吾国大学之职责，在本国学术之独立，此今日之公论也。"也就是说在他们那一代人看来，这个问题并不需要论证，是大家的公论。他在文章中历数二十年来国内所有大学的学术现状，认为没有一个达到学术独立。不要说社会科学，即使本国史学、文学、艺术等等，看上去最应该独立的，查其实际，亦复不然。所以他提出，我们国家的学术现状是所有大学都有责任，而清华首当其冲。胡适的那篇文章里也批判清华大学明确地把自己定位为留美预备学校。

建国以后五十年代，学术独立、大学独立也是明确的目标，我觉得一直到八十年代，都有这样一个共识。但是九十年代以后，情况在发生变化，我个人不希望把它过分地意识形态化，这样很难进入问题。我觉得这里面一个很简单的问题就是：中国人要什么？我所关心的是：中国大学的自我期待是什么？中国人自己对中国文明的期待是什么？假如说你的自我期待很低，当然没有必要提出这个问题，比方说，我认为香港、新加坡就没有必要提出这个问题，也不应该提出这个问题，它们基本上跟着走就行了。香港的大学很严，我认为比较经济的办法确实就是像现在这样。我在这里提醒一下，冯象先生提交给本次会议的那篇文章的意思和我非常相近。他最大的担心，就是中国的大学教育香港化。大概可能是因为冯象和我两个人都曾在香港工作，他原先也在香港大学，后来离开了，我至今还在香港大学。所以我们觉得这样一个香港化的状况是我们对中国大陆高教和学术发展的一个最大的忧患。什么叫香港化？香港所有大学几乎全部的教学人员都是英美博士，而且都是名校出身，都用英语写作，像我们港大，英语是唯一的官方语言。2003 年北大改革的时候，我之所以勃然大怒，因为我从来没有想到过北京大学的自我期许如此之低！北京大学是现在让我感觉最失望的中国大学。其实我觉得出现范跑跑这样的人绝非偶然，是因为与它多年来的自我降低、自我矮化的精神性有极大的关联。

现在有两种观点，一种是：胡适、陈寅恪当年提出来的问题早已经过时了，今天二十一世纪已经在全球化了。另外一种看法是：胡适、陈寅恪他们当年提出来的问题仍然是我们今天认同的目标。我认为这不存在一个简单的对错的问题，因为判断的标准在于你的自我期许。我问两个问题：第一，中国的自我期许是什么？如果中国的自我期许是一个所谓的大国崛起，我认为大国崛起的关键在于思想、学术、文化的崛起，你不可能想见一个文化学术大国的精英大学的所有教授都是外头大学培养的，这不可能。假如说哈佛大学

主流的教授都是牛津大学、剑桥大学的博士，那就表明哈佛大学是二流大学，表明美国仍然是二流国家，而这曾经是美国的状况，也就是十九世纪美国花了八十多年的时间向德国留学，也曾经一度，只有拥有德国的学位才可以在美国的大学任教。但是他们相当快地结束了这个阶段，之所以可以相当快地结束，是因为他们从来没有到像现在的香港这样严重的状况。另外，美国人的留学虽然不是国家派的，是个人自己去的，但他们留学的专业分布非常清楚，都是在补美国比较缺的东西，比方说医学是第一位，法学几乎没有留学，因为美国法律不需要向德国学习。所以回过头来说，中国对自己的期许到底是什么？如果中国只不过想成为有 13 亿人的大新加坡，那么确实没有必要重新提出胡适、陈寅恪所提的问题。

第二个问题：大学的目标是什么？如果你的目标只是办一个二流、三流的大学，你可以不提这个问题。从香港来说，我认为二流、三流的大学不但没有必要去自我产生博士，而且香港办高等教育最经济的方式就是把很多乱七八糟的大学去掉，它只需要一间大学就够了，再办两间大专、师专就可以了，没有必要花这么多纳税人的钱，因为香港的大学全部都是用的政府的钱。那么问题就是：中国的大学是否也是如此期许？而且我想说的是，所谓的一流大学的概念存在很大的问题。从 2003 年的北大改革就可以看得非常清楚，实际上最近几年的情况就是如此。它的一流大学的标准就是大学里面，如果不是全部，至少是百分之八九十的教授都要有英美博士学位，而且以英文写作，所以可以在国际期刊上发表论文。自然科学的情况我们姑且不论，在人文社会科学方面，在香港本身的学术界、高等教育界，有十多年来都在反思这个问题，力图想扭转香港高等教育这样一个高度依赖化的学术机制，但是在香港的情况下是不可能改变的。中国大陆本来还没有走上这样一条道路，那么是不是要以此为道路，实际上我们从清华、北大、复旦这些最好的大学去看，基本上现在的聘用标准就是留美博士。这里面没有绝对的对错，就

看你的自我期待是什么。中国人要想成为二流、三流的国家，不要提什么大国崛起，大国崛起的根本标准就在于结束中国留学运动。

我今天之所以重提这个问题，是因为在我看来，没有比这个更大的、更严重的问题。不管你说什么问题，都在这个问题上，因为它关系到中国人的自我期许是什么，关系到中国人对这个国家、对中国文明的期许是什么，中国大学的校长、教授的自我期许是什么。如果中国大学教授的期许只是发几篇英文的文章，那太容易了，但是有什么用？如果中国大学的校长成天就是忙于与国际接轨，忙于学西方，那么中国大学永远都办不好。胡适、陈寅恪现在依然为人所尊崇，但是他们最基本的抱负实际上被放弃了。这是我个人的一个判断。所以这个时候我重新提出这个问题，有些具体的问题我在两篇附录的讨论大学改革文章里面已经做了比较多的讨论，大家可以参看。问题看似比较激烈，但实际上胡适当年《非留学篇》的语气远远比我激烈，第一句话就是“留学者，吾国之大耻也！”我们现在是不以此为耻，只有胡适、陈寅恪这一代有这种耻辱感，因为他们是以一个大国文明自居，以五千年文明传人自居。

自然科学的情况我没有发言权，但是我也要提出一个问题，我前几年在北大，一些理科的老朋友跟我说，1977 年周培元当校长的时候，北大物理系排亚洲第一。留学二十多年以后，北大物理系现在亚洲第五都排不上。我没有核实过这个事情，但是我想他们说的大概差不多。就是说，留学在理工科也是需要检讨的，留学到底带来了学科的进展还是倒退？我想至少在某些学科是倒退的，原因很简单，优秀的人都送出去了，而且留不回来。从前的话，可能很多方面的条件不如人家，但这些人是立足国内埋头做自己的研究。在人文社会科学方面，我觉得我们现在要讨论一个问题，三十年留学运动下来，我首先要说的是，我没有太多时间来强调三十年来中国大学扩展和留学运动正面的功绩，留学给中国培养了很多的人才，包括在座很多人。我想和大学扩展相比，可能影响更深远的是留学

运动，因为留学运动不仅提供了目前大学里面越来越多的教学和领导骨干，而且留学的人、留学所传达的东西成为我们办大学的一个根基。留学永远会有，没有要求国家不让留学，我要求的是，如果你要振兴中国的大学，你在聘用人的体制上必须考虑如何用本国培养的人才。

三十年来，一个简单化地向西方学习的时代已经结束，但是一个大规模地研究西方的时代还没有开始。我想讲一下什么叫简单化地向西方学习，什么叫研究西方。打个比方说，现在大学校长都比较重视通识教育，那么我们现在大学很有钱，每个大学派一个代表团到美国跑一圈，很多名校哈佛、耶鲁、芝加哥、哥伦比亚跑一大圈，然后看一下人家今年的方案是这样、那样，那么我们回去照做一个。这个叫简单的学习。什么叫研究？研究就是你根本不必出国，现在网上咨询发达得很，你要看它的博士 2005 年、2008 年怎么做，你要看它一百年的历史，你要看它当初是怎么做通识教育的，一步一步怎么走过来的，如何纠正它自己的错误的或者不太成功的例子。那天钱致榕教授有一点讲得很对，就是哈佛大学的校长特别强调，任何人学哈佛一定失败，因为他们不知道哈佛每一个新的方案一定是对哈佛以往错误的纠正。你如果不知道哈佛以往的错误，你根本不知道它现在的方案是什么意思。如果你只是学它最新最快的方案，一定失败。这个就是说你把它作为对象来研究，而不是简单地把它当为老师。西方人可以简单地做我们老师的时代，我认为已经结束了。西方的人文社会科学的皮毛的东西已经贩卖得差不多了，问题是要深入研究，但是这里我要强调一点，就是深入研究和简单模仿的不同。其实这三天来我一直有点不快，我想可能是跟会议上的一篇文章有关，我不大忍心批评作者，因为他是我很喜欢也认为很有前途的一个年轻学者，但是这篇文章问题非常大，我认为整个统计都是不成立的。比方说，整个三十年来，李泽厚的名字没有出现在引用名单上，我们一看就知道错。其实三十年来哪一个人、哪一本

书、哪一篇文章曾经发生过什么影响，我们每个人心里非常清楚，并不需要这样一个极容易导致误解的统计。另外我觉得一个最大的问题就是，似乎研究中国的就是好的，研究西方或者引用西方的就是不好的，这样一种简单的对立是非常非常糟糕的。我认为要紧的比如说，很多书名就是某某某研究，这没有错，问题要看它研究的水准如何。比如说哈耶克研究、福柯研究，没有任何问题，问题仅仅在于研究的水准怎么样，它是在简单地照搬两三本二手著作，还是真正深入的研究，在这样的统计中是完全看不出来的。

我们现在讲中国人文社会科学三十年，简单地说就是中国从前所依据的西方、西学、马克思主义逐渐衰弱、被淘汰的过程。这个三十年是怎么发展的呢？就是学习西方现代的人文社会科学，每一个学科我都可以立刻指出你背后用的西方的东西。我想强调的是，如果你背后的问题意识、方法论所有的都是西方的，而你根本没有经过自己的检验，这东西到底可不可以用。我们这次论坛的这个题目，不可能进行得很深入，其原因就是我们没有去追问每一个学科，包括研究唐诗宋词的学科在内，你背后到底吸取了西方的哪些东西，这些东西对你到底产生了一个积极的、有效的，还是负面的、不利的影响。我们缺乏一个深入的检讨的话，我们事实上不可能去检讨中国人文社会科学三十年究竟走了一条什么路。如果没有一个深入的重新研究西方的过程，那么我们中国的学术也不大可能发展，因为事实上中国人一百年来就是在西方的影响甚至笼罩下，无论成绩还是错误，都和它有关。所以我个人认为，真正的问题是要大规模地重新研究西方，而这并不是一个简单的接轨就可以奏效的，而是中国人要自我独立地进行大规模的西方研究和大规模的中国研究，这两部分要相互配合、相互影响。

附录

附录一

十问甘阳*

和上世纪80年代的那套“文化：中国与世界”系列丛书一样，甘阳的名字对今天的年轻读者来说，是既熟悉又陌生。在初秋的炎热之中，记者找到了这位当年青年人心中的偶像。

甘阳，现任香港大学亚洲研究中心专职研究员，兼任香港中文大学历史系和中山大学哲学系客座教授，以及香港中文大学通识教育中心荣誉研究员。主要从事政治哲学和西方思想史研究，近年致力推动中国大学的通识教育，曾于2005年主持召开“中国文化论坛首届年会：中国大学的人文教育”，会议论文集《中国大学的人文教育》最近由三联书店出版。

我们现在了解到的中国的大学教育，有许多令人不满意的地方。您最近谈到中国大学教育，有很多思想，也从操作层面提出了许多很高明的对策，但我总以为，中国的高等教育，包括整个教育，不完全是、或者说主要不是教育要如何改革的问题，而是中国的政治经济如何改革的问题。您觉得是这样吗?

甘阳：现实当然很容易让人灰心，但不能太灰心。而应该有信心。中国的事情还是要一点点来。中国现在毕竟处在一个历史上很难得的大发展时期，对这一点，还是应该有正面的认识。我自已觉

* 这个访谈载《中华读书报》2006年8月30日，采访者：祝晓风。

得——因为我整个90年代一直在美国和中国香港——我觉得，从外面看中国，和从里面看中国，有很大的差异。在里面，你会觉得问题很多，有很多不如意的地方。但是从外面看，中国这些年不得了，进步非常大。我觉得这两个看法都有片面性，应该综合一下。其实中国的进步是不能否认的。当然这种快速的进步也带来了很多问题，比如贫富差距，贫困地区的学生上学难，社会不公，腐败，等等，但是应该看到，现在大家都提出这些问题、正视这些问题，就意味解决这些问题的可能性。我觉得还是要有信心。

80年代，您与同道组织编辑的“文化：中国与世界”系列丛书，产生了很大影响，我们这些80年代上大学的一代人，可以说是读着这些书长大的。20年后，您本人再回头看，怎么评价这些书、这些事呢？或者换个角度，您怎么看“八十年代”？

甘阳：评价“八十年代”，当然需要和这之前的历史相比较。我认为，80年代从总体上改变了人们的观念、思考问题的方法，还有很多术语、概念，都是在80年代产生的。在80年代初，很多东西还是有禁忌的，这和现在很不一样。那时翻译一本书都要写公式化的“译者前言”，要用一套教条主义的党八股理论对所翻译的书进行一番批判，不伦不类，用我们的话说，就是“老搔不到痒处”——“隔靴搔痒”嘛，这个东西很难受。现在你再看70年代的东西，甚至80年代初的东西，你会发现语言看不下去的，为什么呢？就是因为有个80年代逐渐改变了这套八股语言。80年代中期以后，有两个新的“语言”进来，一个是中国传统文化的语言。第二，对西方的研究，也逐渐摆脱了从前的教条，可以从事比较名符其实的学术研究。这是一个很大的变化，这个影响是很难估量的。所以，80年代的作用是无法估量的。

可是，现在的年轻人，和80年代的青年又有很大不同，似乎没

有对社会国家的关心。您怎么看这个问题？

甘阳：目前比较突出的是，现在的年轻人没有安全感。尤其最近两年，年轻人刚毕业，找个工作很难；即使找到工作，住房又是个大问题，如果租房，房租很贵，如果买房，就被套住。生活上的这种压力很大，某种意义上，你可以说大学生不如以前值钱。这样当然会反过来影响到大学生在校时的心态，在校学生不安心读书的问题变得很严重。

事实上我们的大学本身也有许多地方对在校生有很大影响，比较我们的教育和管理有很多问题，我们是否可以向西方学习一些东西？

甘阳：我们学习人家，往往没有把好的东西学过来。我到每一所大学都要讲，美国为什么把商学院和法学院放到本科教育之后？因为这会对大学的风气产生非常大的不同影响。因为这两个学科，都和毕业之后的报酬比较高的职业联系在一起。人要挣钱，这是正当的。问题是，挣钱的人应该有一定的道德人格，大学教育的最初两年，主要是一个人格的教育，它是通过人文教育来塑造学生的健全的人格。把商学院和法学院放到本科教育之后，就比较有利于本科生的人文教育和人格培养。但是我们现在是什么呢？这个教育过程基本没有。这些是需要而且可以纠正的。最近两年，越来越多的大学校长认识到这个问题。

近两年，您在不同场合，都反复强调大学的“通识教育”，是不是也是从对学生的人格的培养、人的成长角度出发的？

甘阳：我强调通识教育，其实不仅仅是一个知识性教育的问题。大学一二年级很关键，通识教育，重点应该放在大学的一二年级，而且主要应该是人文教育。我认为应该让学生在这段时期与社会相对隔离，可以安心读书。现在我们的大学像大车店，这是一个最大

的问题。很多老板富豪的车在大学里面开进开出的，大学不应该是这个样子。大学应该是一个比较清静的地方。现在有不少家长把孩子送到美国读大学，但他们的子女往往发现，在美国读大学简直闷死，因为美国很多好的大学都在很偏僻的地方，根本没有地方玩，而且对学生管理严格，每天上网时间都限制。为什么人家就可以管呢？因为人家知道，小孩子需要教育，需要管理，不能随他自由发展。否则这个社会诱惑很多，小孩子不可能有身心健康的发展。这些东西才是我们真正需要学的东西。

您觉得现实的许多问题，主要是最近这些年造成的，还是因为有更深更长的历史原因？

甘阳：我觉得90年代很值得检讨。我现在不是很同意这样的观点，就是一说什么问题就说到文革啦、“反右”啦，其实现在的问题很多是这些年的事情，并不都是以前造成的。我认为中国人在80年代面临的问题，和在90年代面临的问题，实际非常不同。80年代中国人主要是要反省自己以前的错误，但90年代中国人面临的问题更多是要设想一个新的市场经济和消费社会应该是什么样的。而这方面的想象中，出现了许多幼稚的看法说法，特别是经济学界的一些说法，包括“腐败有理”论这些，这些都在助长道德的败坏，而且导致社会不平等的问题日益恶化，社会冲突变得严重。

社会规范、道德规范也被打破了，这是不是很严重的问题？

甘阳：是这样。实际上，和知识分子不同，普通老百姓的行为方式并不都是解放以后才形成的，而是很长时间的传统形成的，这些基本行为方式在普通百姓中甚至在文革中也没有被摧毁。中国现在的老人，做人做事大多仍都有个规矩，而越是年轻的人，越没有规矩。这套做人基本道理的真正被破坏，我觉得是90年代以后的事情。“经济”对它的摧毁，比以前的运动还要厉害。余华的小说《兄

弟》大概就是想讲这个，文革时代还有“兄弟”，而90年代以后，“兄弟”这种人际关系都没有了，一切都变成赤裸裸的经济动物关系。许多媒体这些年老是宣传什么丛林法则等，好像市场经济完全就是一个弱肉强食的社会。现在其实最需要建立一个行为规范，这不是光靠批判以前的文革什么的就能解决的，这需要正面去建设。

但现实会告诉学生许多与老师在课堂上所讲的不一样的事情。如何解决，毕竟是个难题。

甘阳：在经济大转型时期，道德的混乱都是难免的，美国、英国当年都是如此。但另一方面，我们不能简单认为现在的学生、老师、干部、商人全都已经很糟糕了，不能这么看。人心里都有向善的一面，问题是如何使人心的这一面能够表现出来，现在的问题是人的好的这一面往往没法表现。

近年媒体倒都有比较大的变化，比较有平民主义倾向。但光是主张平民主义也是不够的。需要一批有社会责任感的社会精英，有非常高的自我意识的社会精英，这些人在道德上、人品上、观念上、能力上，都能负得起责任。

您认为在现在的中国，像您这样的一些知识分子是这样的社会精英吗?

甘阳：我觉得，我们这一代，也就是50年代出生的，还是有点中国士大夫的传统。80年代或许是中国士大夫传统的最后余光。因为从50年代到70年代，是组织管一切。80年代以后，文化开始有了较大的民间的发展，直到90年代经济主义淹没一切。不过不论现实如何让人灰心，还是有人在做事。关键是有人来做，而不是光在那里发牢骚。我认识很多大学教授和校长等，都是很好的人，大家都在认真地做事情。我觉得这就是希望。中国大学的人文教育，大家可以共同努力来做。哪怕你只做成一分，也是好的。为什么我说

还有希望？你比如说北京，有很多学生自发地组织的读书班，大家在一起读书，从本科生到研究生都有。这就是说，好人会聚起来。从学生总数来说可能并不是很大，但是这些人往往是最好的学生，他们对其他学生会有示范效应。这样慢慢地，像滚雪球一样，就会越来越多。北大，清华，这样的学生相当多。

您觉得台湾的“民主”，带来的启示是什么？

甘阳：Nothing。坦白说，台湾的“民主”的启示就是，这样的民主不能搞。它的效应很糟糕。台湾这种劣质民主实际是民主包装下的恶质政治，而且是近年来从东欧到拉美相当普遍的状况，非常值得深入研究。这种劣质民主的实质是，政治人物借助大众媒体专门以制造仇恨，扩大社会分裂来达到拉选票的目的，甚至不惜引发种族暴动与内战。台湾大学政治学教授朱云汉最近在《读书》（2006年第7期）有文章专门分析这些问题，很值得大家看。

附录二

“我宁愿改革速度慢一点”*

以甘阳其人其文近些年引起的争议，他实在应该入选本刊的“三十年争议者”。但他又佩服小平的“不争论”，“不争论其实是让大家度过情绪期，不纠缠在过去的问题上”。他相信他的一些初看刺激人的言论，五年之后会成为社会共识。

这二十年来，甘阳的立场几经波折，然而正如他所说。关切的问题却一以贯之。如模拟英国思想家伯林的著名比喻，我们或者可以说，甘阳给出答案时是多变的“狐狸”，提出问题时却是专注的“刺猬”。无论1980年代在大陆，1990年代在美国，还是最近十年在香港，萦绕他心头的，总是这样的“天问”：

如何理解西方？如何理解中国？中国文明的自我期许是什么？

在他看来，理解西方是理解中国的重要基本功。一百多年来急切变化的中国社会总是根据对西方的理解衡量中国，对西方看法的改变必影响对中国看法的改变。他觉得中国对西方的认识仍远远不足，所以始终不忘提醒要“重新阅读西方”，对中国和西方反复看。

深有意味的是，1980年代以来的诸多文化事件中，甘阳每每以“意见领袖”自任，而纵观他二十年的文章言论，前后不同阶段又颇有左右互搏之感。他的“反复”引致诸多诟病。但我猜想，甘阳可能比对手更清楚自己转变的得失。或许他既欣然于问题一贯，也满

* 本访谈载《南方人物周刊》2008年7月9日，采访者：墨未白。

足于观点无定。在散文集《将错就错》里，甘阳几次提到梁启超，说“唯有梁启超天性最为敏感，无法安定于任何一种成说”。恐怕，他是心有戚戚焉。

我喜欢孔子的名言“吾从众”

“政治技术”是政治人物必需的。学者发表观点，恐怕也有“理论技术”，否则不容易被接受。您本人的技术怎样？

甘阳：我现在的“说话技术”可能比从前好点吧，80年代我看什么人讨厌说不定就骂将过去了，现在看到很可笑的人也就笑笑。很多人没自知之明，骂了也不长进。

能不能列出几个您比较尊重的论敌，您尊重他们的理由？

甘阳：我觉得我在国内谈不上有什么论敌，即使我卷入某些争论，也很少会想到某个具体人物，一般都是针对某种比较流行的东西，但鼓吹这些流行东西的人，说实话我都不大会尊重，我不会把他们当成论敌。

我心中真正的论敌是当代西方的自由派和新左派，我尊重他们有些代表人物，例如罗尔斯和福柯，但对他们的思想很有保留。不过我对西方更大多数的自由派和新左派学者或许就不大尊重甚至很不耐烦，他们说的也基本都是些流行话语而已。现在很多中国人只要一看是洋人的文字，就以为一定有什么道理，其实很多都是屁话、废话。

有些学者认为，和政治合作，会使得知识分子丧失独立性。

甘阳：这要看“政治”两个字什么意思，或许这里改用“权势”更好。我很主张学术和思想要独立于权势，但今天很多人意思比较窄，主要指政府，这不诚实。今天这世界最有权势的未必是政府，而是市场、大公司、你们媒体，特别是西方媒体、西方舆论、西方

流行话语。今天思想学术独立于政府其实是比较容易的，独立于市场，独立于大公司，独立于你们媒体，才是真正难的。因此最好不要自我标榜，要诚实地问自己在标榜批判的时候，是否实际是在依附某种更强大的权势。这个问题今天必须提出，现在有太多不诚实。

公众的选择不一定理性，假如您说对了，却因违背“常识”而不被公众接受，是否会作妥协，改出“修订版”？

甘阳：我喜欢孔子的名言“吾从众”，比苏格拉底高明。现在有些人非把孔子变成苏格拉底那样的“牛氓”，无非是将孔子扮成现代意义上的“批判知识分子”，这是把孔子现代意识形态化。施特劳斯最深刻的一个看法是，柏拉图全部对话和色诺芬全部著作，实际是要修正对苏格拉底的流俗看法，亦即苏格拉底并不总是要反对一切常识一切习俗，而是维护常识和习俗的正当功能。苏格拉底并不是知识分子。

没有保守主义不可能建立法治

如果思想界有派别，您怎么定义自己的派别？

甘阳：有个招牌可能是新左派。大家都认为你是新左派，我也不想否认，虽然我心里怎么说是另一回事。其实我自己定位，大概会觉得我身上更多保守主义倾向。我认为中国非常需要保守主义。社会总有不理想的情况，有非正义，有不合理，但不一定是靠推翻可以解决的。有时你必须容忍。这在西方是一个常识，而中国一百多年来都是激烈变动的社会，基本认为改就是好，总比不改好。

但我特别强调一点：没有保守主义是不可能建立法治的。法治的前提，不是在于法律如何完善，恰恰在于即使是不合理的法律甚至恶法，只要没有通过法律程序废除，也是法，也要遵守。法治的根本不在于外在有多少法律条文，而在于公民守法的习惯和心态。你可以批评某法条，提出修正，然后力图以法律方式来修改法律。

法律修改方式意味着什么？意味着一定非常漫长。我们中国人很没有耐心，我们要立竿见影。美国的宪法修正案，二百年一共只通过27条。为什么？本身就是一种延缓的策略，把你最情绪化的时间耗掉，避免在社会压力很大的时候轻率改革。

但我们中国人不大能够容忍这样，通常要求立即“给个说法”、“给个公道”。假设发生一个案子，民众怀疑干部贪污，在西方包括香港会进入一个非常漫长的调查、取证、开庭辩论最后判案的过程，公布结果的时候，大多数人已经根本不关心了。我们这里只要一报道，大家都认定他一定有问题，群情激奋要求解决。

这是中国相当特定的情况：要求法律不以它自身的节奏和逻辑来解决问题，而是迅速达成效果。以这样一个心态，很难建立法治社会。法治是在人心中有制度，建外在法律很容易，人心里是不是把法当法是法治的关键。这和保守主义传统有很大关系。英国、美国的保守主义传统都很强大，保守主义就是反对轻率改革，这个传统和自由传统并不矛盾，有保守主义才能保证自由。

我觉得保守的态度有良性作用，包括生活方式上的保守，不成天追求日新月异。其实我们从做人可以看出，一个人成天追求新奇我们并不觉得是个特别好的人，我们会希望人有一些稳定的素质。不仅仅是文化，包括政治、经济、社会，我都倾向采取一个更保守主义的态度而不是急于求成。我宁可改革速度慢一点，但是稳定地改革，方向更好一点，效果更好一点。

西方比我们的意识形态复杂得多

对您来说什么问题是根本问题，不解决就难以心安的？

甘阳：对我来说，二十多年来一以贯之的，就是如何理解西方和如何理解中国。这是一个非常非常大的问题，我始终认为，理解中国很重要的基本功是理解西方。一百多年来，我们都是根据我们对西方的了解来看中国，所以对中国的看法背后一定有你对西方的

看法，对西方的看法改变了，对中国的看法也会改变。马克思主义的西方是这样一个西方，80年代以后，市场经济的西方是那样一个西方，你以为这就是西方，然后用来衡量中国，老是在检讨中国的问题。但是我觉得，我们对西方的认识远远不足，西方比任何这样一个简单的意识形态要复杂得多。

比如我一再问的问题，你如何理解美国近三四十年的中心线索——美国自由主义和保守主义之争？如果不了解这个线索你根本不可能了解美国政治。小布什上台以后，我们说，哦，美国是保守派执政。到底什么意思？这和它三四十年来的政治变化有极大关系。哪些问题上有大的争论？实际上我们仍然不了解。

我去年在清华讲两门课。给法学院研究生讲美国违宪审查制，内容就是研究美国的宪法案例。你必须读重要案例的判词，特别是比较重要的案例，美国最高法院往往是5：4判决，亦即大法官们本身就意见不同，要仔细读赞成者说了什么，反对者说了什么。了解关于案子的争论，包括最高法院的争论、法学界的争论，才能真正了解美国法律。否则三言两语一说，又是自由胜利了民主胜利了。不是那么回事。

然后另一门课我给本科生讲美国自由主义和保守主义。所有人都听得非常吃惊：我所讲的美国不是他们平常所了解的美国。当然我所讲的是更符合现实的美国，这个我非常自信，而且我都是有文本的。我们想当然认为我们都是天生的自由派，同性恋是好的，为什么美国如此反对？为什么美国反对废除死刑？这是保守主义非常重要的立场，背后隐含着对政治秩序、社会秩序以及道德秩序的看法。保守派认为，那些变化（同性恋等）都是在败坏美国社会原先健全的道德机制。这些争论对我们其实是很有意义的。

我对美国保守派或美国所谓“社会文化保守派”是比较同情的。并不是说赞同他们所说的一切，但你必须了解为什么他们有这么多的支持者。而且在政治上看非常清楚，现在的民主党，希拉里他们

有些话，换成二十年前说，都会被定义成右派，也就是说现在整个自由派的语言已经大大保守派化了。这个是保守派三四十年来的重大成功。

我的话五年以后就没有人觉得是刺激

您有一个说法，认为一流学者不必要也不可能做太多具体研究，有人因此认为您并不了解中国社会现实。

甘阳：我有很多不了解的东西，但是总体的发展脉络，我基本了解，甚至在美国时我都觉得我比较了解，我没怎么“洋泾浜”化。对中国的了解有很多层面，每个中国人都知道中国很多很多事，但怎么理解？我们经常因为知道一些事情就以为了解，其实我们不了解。

出国前我西方学术著作什么都看，就是不看人家研究中国的东西。我想当然认为中国问题就不用看西方的研究了，这些肯定是西方学界边缘的三流以下的人物，咱们只看一流学者的东西。到了美国以后开始看，非常吃惊，特别是他们对当代中国的了解。比如有个研究是关于中国一项水利工程的决策过程，官方有意识地开了一部分口子，他们都是美国政府的顾问，经中国政府的允许接触了很多部门，研究得非常具体非常细致。实际上，就是从一个工程看中共政策决策的过程。我看了非常吃惊：都不知道！我就发觉中国的事情很怪。你在中国并不怎么知道，反而他们对中国的了解非常厉害。

我对您《将错就错》里讲的在香港上下班时间等人感觉自己在“挡道”印象很深，我想很多急于推动社会“进步”的人也会觉得您持保守立场是在“挡道”。

甘阳：据说北京年轻学人对我有一个形容，特别形容我90年代，说甘阳是思想界的扳道工，火车本来开这头，他一扳却开那头去了。

其实你去看，正面批评我的文章不多。我基本上知道哪些地方

他会不同意，哪些地方他会特别受刺激。但我的话极有可能五年后就没有人觉得是刺激，都认为我讲的是对的。不谦虚地说，大多数他们想的问题基本都是我早想过的，我想得比他们早，知道哪些地方他们跟不上。

90年代我最刺激的文章是《自由主义：贵族的还是平民的》，当时刺激了很多人。现在来看，我谈的问题应该说是社会共识，没人认为这个问题不存在，但当时都跳起来了。实际上我说的就是把“市场意识形态”绝对化后导致的一个非常严重的问题：大家都以为找到新的真理了，和从前找到共产主义一样。

结果是知性上往下走道德上也往下走。你本来不能容许的问题现在有一个大的意识形态帮你解决了。比如腐败、一切向钱看，一个文人怎么会同意呢？作为文人，意味着文化是他最高的价值，不是说他不在乎钱，但决不会把钱看作最高价值。

最近几年我最“刺激”的文字大概是《中国道路：三十年与六十年》，强调不仅仅是三十年改革，而且建国后六十年的道路要整体地看。很多人对这文章很不高兴，但我相信再过五年“三十年和六十年”的说法就是常识了，本就没有什么好反对的。

我最关心的就是中国的自我期许

重印的《古今中西之争》的结尾，特别用大字体突出了“天不负我辈，我辈安负天”这句话。怎么理解这个“天不负我辈”？现在来看你们这辈人的作为，是否可以说“不负天”？

甘阳：我对我们这辈人总体上并不是很满意。中国是个急切变化的社会，在中国需要不断想新的问题，不断更新、调整自己，对西方和中国都要反复看。

目前中国的学术，包括媒体的话语，基本上是90年代形成的固定的话语和基本的想法。而90年代的话语和想法是最不可靠、最值得检讨的。但很多人已经既不能也不愿检讨，把自己弄得很忙，没

有闲暇。没有闲暇是不可能思考的。一定要有闲暇，然后你才能想一些基本问题。

80 年代、90 年代每个人都作了一些贡献，77、78 级的人应该说贡献比较大。但 90 年代并不那么理想。我希望大家都能重新来看，因为那时形成这些想法有特殊原因，有一些对人影响比较大的事情。80 年代是探索型的，不断在想新的问题，活跃得多，90 年代逐渐定型。定得比较好也可以，问题是定得很不高明。

而且我担心的是这个“气”。一代又一代知识分子他有一个基本的底气，这个底气是对中国文明的一种自信。中国文明不是新加坡式的小国，自我期许必须比较高，你要相信，你这个文明是有潜力的。香港、新加坡不可能也不需要有太高的自我期许，只是“跟”就可以了，它对人类文明没什么责任。中国人应该想原始性问题根本性问题。这口气一直到 80 年代都有，90 年代以后越来越消逝了。这是比较奇怪的事情。没有气你做什么事呢？那真的不要做了。

你问我最关心的问题，我最关心的就是中国的自我期许是什么。你作为一个中国学者，你的自我期待是什么？中国文明整体性的一个自我期许是什么？

附录三

美育与通识教育*

潘公凯　甘阳

[《21 世纪经济报道》按] 6 月 29 日至 7 月 4 日，汕头大学与中国文化论坛合作举办第二届通识教育核心课程讲习班，由钱致榕、朱鸿林、朱苏力、刘小枫、王绍光等著名学者任教。讲习班闭幕式上，中央美术学院院长潘公凯专程前往演讲，香港大学亚洲研究中心研究员甘阳做总结演讲。本报刊发潘公凯演讲、答问以及甘阳演讲，以飨读者。

美的问题要不要继续下去?

潘公凯

众多事实说明全民美育不足

通识教育和美育之间的关系确实有非常重要的关系。蔡元培先生在民国初年谈到美育的时候，曾说美育不是德育的一部分，美育也不等于美术教育，它以陶冶性情为目的。现在我们还是从这个角度来理解这个词，但美育这个问题，口号喊了一百年，却没怎么做起来的。因为我们国家一百年来，主要面对的矛盾是内忧外患，是救亡图存，关于美不美的问题，关于审美超越的问题，是

* 原载《21 世纪经济报道》2008 年 7 月 21 日。

知识分子小范围的事，在全民的范围到目前仍然非常欠缺。

现在大家普遍缺乏美育的基本知识。在大陆的教学体系当中，这方面长时间不足，近几年才好一些。有时我们几个60年代培养起来的校长在一起开会，他们对我说：你一定要抽时间给我们讲讲，为什么毕加索画画这么难看，价格还这么高。这个是好多个校长的问题，更不用说一般老师和学生了。另外，在20世纪的西方专家当中有一种观点，明清以来，中国绘画急剧地衰落，没有什么可谈，没什么可研究，没什么可交流。所以在西方比如美国的一些重点大学，他们研究中国的时候都只研究古代，对近现代非常不重视。这其实也反映，西方研究中国美术史的专家对于中国的美术都有很大的误区。当下的一些事更不用说。比如现在有一种风气，各地画院、画会逢年过节都要搞一个国画的现场表演，当场挥毫，挥了之后就签字，就当场可以卖了。但是对当场挥毫这个事情，比较严肃的艺术家非常恼火，觉得这个事情简直有点像耍猴，根本没把艺术当成一个审美的陶冶性情的过程来看。

目前的美术评论，也可以说是多元，也可以说是完全失去了价值评判，或者说价值标准、尺度，各唱各的调，谁出的钱多就捧谁。其中有很多的客观原因，靠文字谋生的美术评论家，经济收入很有限，看人家赚那么多钱，也很不平。所以现在要写一些文章，按字算钱，已经有十美元一个字，因为不这样的话，他也买不起房子，也买不起车，他也得活啊。这就造成了艺术价值标准严重的扭曲，包括收藏界的投机、炒作，这个问题非常严峻。在现代艺术当中，也有这种情况，比如说一些恶心的形象、恶心的作品，卖的价还特别高。这个也牵涉到一个审美标准的问题，就因为没有标准可言，所以谁创作都一样。

所有这些现象的出现，笼统地说，是全民美育不足，或者更大一点范围来说，说明了我们现在的通识教育的重要性。但是从美育的角度来看，现在缺少一些操作性的环节，或者这些操作性的环节

没有很好地去改进，所以美育就流于口号，没有落到实处。

美育的三大缺失

目前，中国的美育实施者、操作者都是中小学的美术老师，由师范学院和中等师范学校培养的；师范学院美术系、美术专业的老师，又是从大大小小的专业的美术学院来的。可以说一直到90年代，在师范学校里面教美术的人，都是专业美术学院培养出来以后当不了专业画家的学生。他的教法完全不是按照美育教学大纲来安排课程和讲课内容，而是按照他受教育的方式来教小学生的，他所受的教育实际上是专业美术学院培养专业美术家的方法。在专业美术学院里面，其实大量的课时是造型基本功，学得好的就成了名画家，学得差的没法靠创作去赚钱，就只好到师范学校去教书。虽然他也知道要培养综合素质，但是他按照自己学的去教。他自己是学素描、学色彩的，虽然画得差，但也教学生们画素描，画色彩。这就是现在流行的美术教育，形成了第一个缺失的环节。

1990年代以后，尤其是近五六年开始有所改变。这个改变是从重要的美术学院和大的出版社开始的。中央美术学院为此专门设立了美术教育学专业，目的就是想改变师范学院和师范学校的美术老师的组成，按照国际上最先进的教育理念来培养一些师资，用这些师资充实到现在的师范教育当中，希望它变好。我们中央美术学院的美术教育学专业基本上主要不是画画，而是研究美术教育的方法，主要是研究怎么让儿童、少年能够懂得欣赏美术作品，培养出他们的审美的眼睛。这些方面在西方做得比较有成就，美国著名大学比如哥伦比亚大学的美术教育学已经办得有一定套路，康奈尔大学也不培养本科生，只培养硕士生，以至于他们的小学美术老师都要拿到博士学位。在我看来这是对的。

第二个缺失的环节是出版和教育。中小学美术教材以往都是自己想当然，也是按照师范美术学院的老师们的理解来培养，基

本上教孩子画画。比如教孩子小学开始就画齐白石的虾，有的专门教画葫芦，画某种花。后来慢慢有变化，但基本上是局限在教孩子们画画。最近几年，有些出版社大面积改革中小学美术教材，形成了激烈竞争的局面，反过来对于教材改革起了很大的作用，出版社不惜工本，集中一些人重新编教材。如今，国内的中小学美术教材编的好多了，反过来也推动了师范学院的美术专业的教学。

第三个是大学师资的环节。以往的缺失是，在大学里面，包括综合性大学里面，尤其在工科性大学里面，没有文科，文科变成次要的，基本上没有艺术类的。从 90 年代末开始，很多综合性学校都开始开办艺术专业，比如艺术学院。从这个角度来说，我觉得我们现在办的通识教育讲习班中，要把美育作为其中一个重要的组成部分，在今后的中国高等教育当中进行一次全面的推动。

美育的三个审美层面

近几年美育正在发生可喜的变化，那么从美育理想和大的范围来说，美育到底要教什么？实际上是一个重要的问题，而且这个问题也没有哪一个权威的机构，或者有哪些权威人来做一个通盘的策划。关于美育的内容究竟包含什么，该教什么，在全民的素质教育、通识教育中，究竟怎么来划定它的范围，怎么来组织它的教学配备结构，这是我们今后要研究的，我觉得也可以成为目前正在做的通识教育的衔接内容。

在我看来，美育包括三个层次。第一个是人类的审美经验的意识，它在美育的内容中起到一个支柱性的作用。所谓审美经验的意识，有点像李泽厚先生《美的历程》中提到的，它其实是一个审美的历史，也是中华民族艺术发展的历史。这个历史说小了是美术史，说大了应该包括音乐、戏剧、舞蹈、工艺、美术等艺术的历史。通过美术、音乐、舞蹈、戏剧、电影等等艺术门类，人培养了审美的眼睛，审美的耳朵，感官因此变得精致化，从低级到高级发展。只

有通过这些作品，这些人，这些门类，我们才有具体的东西可说。我们要研究的是人的这种感觉的能力是如何生成和如何精神化的，是美育的主体部分。

美育的第二个层面虚一些，审美最终的功能是人的自我超越的愿望。人因为有自我超越的愿望，所以才需要审美功能的批判。如果没有这种超越的愿望，其实审美能力也用不着培养，审美能力跟生活条件的满足，吃、住、行其实不同，是非功利性的。从功利上讲，不懂好看不好看，我们照样可以用，所以审美的问题是超越性的。正因为和超越的理念联系在一起，所以在整个历史上就跟巫术、宗教、礼仪等等其他超越性的东西有一种互动的作用。这种互动的作用，也跟蔡元培先生说的美育取代宗教有直接关系。

人之所以是人，是因为除了功利性的目的之外，还有非功利性的目的。人企图超越自己的功利性或超越自我的愿望，是人和动物最突出的不同。

美育还有更远一点的层面，更虚一点的层面，就是关于人的未来的终极关怀的问题。在以往的历史当中，终极关怀是人类生存当中一个根本性的问题，尤其是知识界所关注的根本性问题。在当下，在未来，终极关怀这个问题是否消解了，有点让人忧虑。在未来，人的自我完善的目标能否继续对美育起引领的作用，这个问题更须回答。当然上课来说更不好教，但是对于我们做美育的工作者需要考虑。

以上三个方面我想会构成美育的内容。但是不仅仅如此，还要和人的自我超越的愿望联系起来。在我看来，自我超越的愿望和基本动机，是艺术品发展到现在的动因。那么说到这里呢，各位专家们关心的一个问题，就是我们在以往几百年里一直讨论的美的问题，什么是美、美的历程、美的演进，这样一种问题在未来是不是还将继续展开呢？这个问题现在好像本身就已经成问题了。因为现在比如说大量艺术作品当中体现出来的丑，已经成为新的美。在以

往的经典艺术当中，一直到印象派，后来到后印象主义再到抽象主义，演进过程中越来越关注和越来越重视的形式美，到了近几十年尤其是当下，已经过时了，形式美、形式语言的问题似乎已经过时了，美学已经开始很失落，搞美学的先生都知道自己学术搞不下去了。美的问题要不要继续下去，首先就已经成为要讨论的大问题。

代之而起的是时尚，代之而起的是不确定，时尚就是不确定的。现在是时尚在主导着价值标准。过去的价值标准由专家们经过多少年的讨论，大范围的研究，然后写书成定论，而现在“一切坚固的东西都烟消云散了”，更加不确定，带有很大的流变性、盲目性、偶然性，今天流行红裙子，明天流行绿裙子，后天流行不穿裙子。与此相关的是终极关怀的问题是否还将继续存在下去？在我看来，终极关怀是最根本的，是美育所代表存在的东西。终极关怀的问题是否还将在未来社会、未来几十年或一两百年的社会中存在，将决定美、审美超越这样一种意愿，是否还将继续存在？所以，说起来还真的在这个问题上，我自己也一直在想。

潘公凯答听众：民族文化不能这么改造

听众：刚刚您说到为什么毕加索的画那么贵，想问问您从艺术的角度是怎么看的？

潘公凯：现在有很多的画家大骂毕加索，说他根本不会画画怎么能说他是画家。这种批判太没力量，太缺乏知识储备。其实在我看来，美术作品的价值，决定于这个艺术家在美术发展的历程当中起了什么作用。美术就像从最原始的阶段一直发展到当下的波涛滚滚的洪流，如果因为某一些画家或他的某些作品的存在，改变了河流的模样，这个人就是大师。毕加索的方向是，离开原有的写实主义道路。在法国的浪漫派以前，是画得越像越好，是错觉模拟的概念。所谓的错觉是什么呢，在平面上表现立体，在平面上把立体

的空间和立体的真实表达得惟妙惟肖，表达尽可能地准确，但是到了顶峰以后，尤其照相机、摄影术发明出来以后，艺术家觉得再往前没必要，走不下去了，就走向他的反面，就开始越画越不像。越画越不像，就成为一种发展，一种能力，就成为一种品质。

这种逻辑使得画不像的东西就成了大师。但这里要作注解，不是说真的画得不像就是大师，而是画得极像的人最后又画不像，就成了大师了。真正画画的人，尤其是在最好学校训练出来的画家，让他们画成毕加索那样，还真的难。我就尝试过，要画得像毕加索那么难看，真的非常不容易，因为一画就像。毕加索十五六岁时画的素描就好到他当画家的老爸说自己以后再也不吃这碗饭了。毕加索就是这样一个人，能把鼻子画到耳朵上去，这很不容易的。

听众：在昆曲这样的传统文化里，比如杜丽娘和柳梦梅，他们就是水袖搭放在一起，既没有拥抱也没有热吻，但是感觉非常温馨，有一种爱的文明。美术在今天如何承担培育心性的目的？

潘公凯：这个问题我倒很愿意回答，因为牵涉到昆曲艺术发展的方向，正好跟大家说一次经历。去年十月份，我在日本东京中心艺术大学参加他们的20周年的校庆活动，晚上有一场晚会，三个国家的古典戏曲舞蹈表演。第一场是日本的雅乐。日本的歌舞伎是民间的，雅乐是宫廷的，有一千多年历史。内容是两条龙，龙在日本和我们的概念不一样，一公一母在谈恋爱。舞台上两个人戴一样的面具，穿一样的宽松衣服，既不接近，也不离开，摇来晃去摇了20分钟，没有其他动作。旁边有一个乐器，有点像我们的埙，从头到尾都是嗡嗡，没有高低的，非常单调，单调到整个剧场里面大半在睡觉。我们中国去了三个音乐学院的院长都睡着了。结果三个美术学院的院长却特来劲儿，还跑到前面去看，觉得这个最有意思。

第二场是韩国的古典舞蹈，一看是两三百年前的感觉，六个女舞蹈演员，全身都是半透明的白纱，整个背景就是淡蓝色的幕布和

灯光，一点花纹都没有，他们在台上跳来跳去，动作非常简单，非常缓慢，相比日本雅乐动作多一点。乐器是三个，一个弹拨乐器，一个短箫，还有一个鼓，同时演员嘴里面还发出吆喝，整个曲调也很单调，但是有一点旋律。

第三个是中国的昆曲，从北京专门请的两位昆曲演员演一段《牡丹亭》，一个男演员一个女演员，一出来就跟前面的不一样，红红绿绿，金碧辉煌，脸上涂浓妆艳抹，有台词，有唱腔，乐器七八个，也很复杂，演的内容，眉来眼去搂搂抱抱的感觉，非常地情节化，非常地具体，但是我们几个美术学院反而感觉不是很好。这个东西呢，我想是跟现在的昆曲改革趋向有关，也与很多人物提出的一些建议有关。它的目的是要让年轻人能看懂这个歌曲，能看懂昆曲。但我觉得方向是错的。

为什么呢？在我看来，最好的就是日本的，单调到崇高的地步，单调到世界上没有一种戏剧是这样演法的，根本是没有任何情节，没有任何唱词，根本看不出是什么内容，但它的仪式性，它的那种单调给人一种崇高感。我们的《牡丹亭》改造得充满了肉欲，这就不对了。对传统文化包括京剧，我觉得就是使它精美化，说句不好听的话，就是朝脱离群众的方向发展。不一定让所有老百姓都去看，它只是拿来体现文化的渊源，体现我们文化中的仪式性、精英性的精髓，保留在那，国家养着，然后重大的国际性的场合体现我们的文化的主体性。它的目的不是让大家享受的。比如说日本的相扑，相扑是很不卫生的，让运动员吃那么多东西，让他们很早就死了，这非常不人道，但为什么它不改造？它就是养这一小拨人，给他们很好的待遇，他们自己也愿意这样，它完全作为民族文化象征物去保护。当然，我们的京剧也可以改成现代观众可以接受的东西，这是一个路向，但完全可以有另外一种发展方向，即精英化。我是完全赞同甘阳先生提出的精英文化，一个民族没有精英文化，就没有大家学习、发展和羡慕的阶层，完全拉平了。

通识教育是人的自我超越

甘　阳

潘公凯院长的演讲画龙点睛地指出了我所认识的通识教育的关键话题，就是一个人的自我超越的问题。通识教育本身不是一个功利性的、实用性的教育，不是让你去找一个工作，不是为了培养你今后可以在一个复杂的市场当中有多少灵便性；通识教育是要你回到人之为人的根本去。我们现在经常讲“这个有什么用”，这个想法本身降低了人的存在价值。“有用”什么意思？有用无非是讲在市场上有用。康德有句非常伟大的话，人是目的，不是手段。所谓到市场上有用，就是把自己当作手段，无非是把自己当做一个机器上的螺丝钉，这有个工作你需要，那有个工作你需要。工作是每个人的需要，功利性，实用性，市场需要性，毫无疑问是每个人必须考虑的，可假如中国人全部都只是为了这一个层面上的东西，我们不可能成为一个伟大的民族，我们愧对自己五千年的文明传统，首先我们愧对自己作为一个人。你一个人到底是为了什么，你不是为了市场，不是为了老板，你也不是为了区区几千块、几万块钱活着，你是为你自己活着，你必须问你自己想要成为一个什么样的人？

我们每个人实际上都清楚，尽管很多情况下，你会做某些你不喜欢做的工作，你会因为这个工作，因为你不喜欢的老板而感到委屈，但实际上你知道自己很不情愿，很不高兴，很不舒服，你会觉得你的尊严并没有得到实现。所以通识教育实际上是回过去问你自己，根本上你到底想过一个什么样的生活。每个人都想有个工作，但是工作不是你的全部，特别是为了挣钱而工作，如果这是你的全部生活，我敢说你生活得非常非常可怜，你从来没有想到过要什么样的生活，你都被外界所规定。这是一个动物，不是一个人（这是潘先生刚才讲的）。所以，通识教育，我想回到以往西方说的 liberal

education，所谓的自由教育，目的就是要你超越功利性。所以从前讲通识教育或是自由教育是非常简单的，它的课程一定是非实用性的，非功利性的，因为实用性的、功利性的课程是以后的，比如专业性调查都是功用性的，以后的专业大都是功用性的。但是通识教育，包括中国以前所谓为己之学，都是首先强调让你做一个人。但是强调做一个人，不是一个非常简单的事情，而是要你通过了解人类本身这样一个过程，来反省、来想你自己的问题。

我觉得现在的情况不是很妙，不单是道德水准并不理想，审美水准非常糟，而且对问题的认识层面非常非常肤浅。比方说大家都会讲一个问题，都承认要学做人，但大家把做人和课程分开。为什么要学《明儒学案》呢？做人是否聘某一个大人物来讲一堂课教你做人？做人实际上是体现在为学的方式，对学术的方式，对文明的态度上。通过这样的方式来认识你自己，什么东西是你所敬重的，什么东西是你所敬畏的。比如说潘先生刚刚所提出的终极关怀的问题。在80年代终极关怀是一个大家很重视的词，90年代我们逐渐没有终极关怀，我们只不过是市场上一个可怜的生物，生活得非常庸庸碌碌。我平常从来不大愿意讲这个问题，因为我认为这个社会里面非常非常低级，说这个话仿佛在唱高调，说大话，我不大愿意说，我是个非常现实的人。

我本来想说的是，通过通识教育这种方式，首先让人安静下来，我们现在的整个社会非常浮躁，我们的校园也非常浮躁。我们经常浮躁到不知道什么东西是好，什么东西是坏，不知道什么是好老师，什么是差老师。如此下去，如何谈中国文明的复兴？不可能！也就是说，做人的道理，本身可以通过很多具体的课程，你慢慢潜下心来自己去沉思，自己去潜想，从老师的言传身教当中自己去体会，然后才有可能出现。

我同时要说，我也反对另外一种看法，有些同学问我，你为什么不教自由民主？通识教育是比自由民主更高的东西，比民主法制更高的东西，因为民主法制中国人误解很大，民主法制只不过是个

相当低的、维持一个社会外在运转的最基本方式，在一个民主社会下，在一个法制社会，你要什么，成为一个什么样的人，是做一个好人还是坏人，是做一个有审美情操的人还是没有审美趣味的人，仍然是一个问题。这是一个民主法制并没有帮你解决的问题。民主法制只不过是达到一个外在的条件，一个理想一点的条件使你不受欺压。至于你要成为一个什么样的人，你是不是要成为一个孝顺的人，你是不是要成为一个范跑跑，这仍然不是民主法制能解决的，恰恰是你要通过通识教育和人文教育去体悟。所以通识教育不能满足于仅仅教一些我们非常流行的自由、民主、法制口号，恰恰是要对这些东西本身去进行批判、反省和思考。所以西方通识教育从来不满足于去宣传非常简单的自由、民主。我想举一个非常简单的例子，在冷战时期，美国的通识教育要读马克思，为什么要读？因为马克思是他们的敌人，因为要去认识比较深刻、复杂的争论，了解这些问题的深刻性、复杂性，才使你成为一个比较完善的人。

所以我是希望我们中国人，我们中国的学生、我们中国的教授、我们的大学管理者，对我们作为中国人提出一个高的要求。中国崛起是 21 世纪最大的事情，潘先生的讲演让我想起 2005 年我们在香山开的第一次中国文化论坛，那次会议的演讲嘉宾是杨振宁教授。杨先生给我们四个字：文化自觉。“文化自觉”，你要看他提出的意思，就是说，21 世纪中国崛起是一个事实性的现象，全世界都在看。崛起是什么崛起？仅仅是原子弹、航空母舰？这些不是最重要的！崛起是什么样的中国？中国人是一群什么样的人？你能不能够在道德上、知识上、品性上向全世界证明你是一个优秀的民族，你是一个优秀的文明社会？还是一些 13 亿、14 亿、15 亿，一大堆蚂蚁，毫无教育，毫无知识背景，只会说一些报纸上的空头大话？我觉得这个才是问题所在。

所以，今天我就潘先生最后的演讲讲两句话，就是，我们重新回到一个自我超越的作为人的最根本的存在问题，重新回到人对人的终极关怀的问题。我觉得这个是通识教育的最高的真正目的所在。

附录四

从第三届通识教育核心课程讲习班谈起*

甘阳老师您好，很高兴您能接受我们的采访。我们就从刚刚结束的第三期“通识教育讲习班”谈起吧。我发现这次选择的阅读篇目中有章太炎的《訄书》和梁漱溟的《东西文化及其哲学》。您这些年来和刘小枫老师一起提倡“重新阅读西方”，以及重新理解中西方的经典文本，做了很多工作；那么，这次“通识教育讲习班”选择了一些按照年代可以归为近现代著述的文本，其背后的用意是什么呢？

甘阳：其实用意说起来也很简单，我觉得我们中国学者长期以来不太重视自己前辈所做出的努力。实际上我们所选择的这些文本都算得上是“经典作品”，但却都没有成为我们基本的阅读材料——并不是说没有人读，而是说没有人觉得这些是应该读和必须读、至少必须了解的作品。

当然，最近一两年各个学科都有意无意地在朝一个好的方向努力，比如赵辰对于中国建筑史的重新梳理。这种梳理当然有它的困难：一方面我们对前辈抱着非常崇敬的心态，但另一方面我们当然也必须把反省和重新检讨包括在里面。我觉得赵辰对梁思成的探讨非常典型：一方面他的态度是高度敬重，但另一方面也指出，由于

* 原载于《现代中文学刊》2009 年第 2 期（10 月号），采访者为王钦。

时代的局限性，梁思成实际上把西方某一阶段比较主流的学说当成了西方学说根本性的东西，并以此来建构中国建筑史。美术的问题就更大了。二十世纪的中国美术在一开始就受康有为和陈独秀很大影响，基本上判定中国传统美术道路的死亡；从而形成一个很荒谬的看法，即认为西方美术是以写实为方向，而中国美术不写实，所以传统中国的美术是走不下去的、是死路一条。就这一方面而言，潘公凯其实也在认真梳理，他对中国美术史的讲解就渗入了许多他对这方面的思考，例如他突出文人画传统。你如果去看中国美术史，很多时候我们谈的都是佛像——比如龙门石窟之类，实际上都是佛教雕塑或石像，这部分占很大比重。但其实这些都是值得探讨甚至检讨的地方。潘公凯就觉得，中国文人画所体现出来的东西是最具有中国精神、中国独特性的。可能因为我个人交往比较广，我觉得这些学科中所体现出来的上述倾向，同样可以把经典作品带进来。又比如，王铭铭正在非常有意识地梳理中国从清末民初以来的中国人类学和社会学的一个相当漫长的传统。我们的麻烦在于，每次我们都直接从西学的新潮来处理我们的东西，这样做的后果就导致了我们显得没有传统，没有学统。我们在不断地骛新猎奇的时候，其实是被引得摸不着北。因此，上面我提到的这样一种努力，一方面体现了最近几年比较好的学术积累，而且已经有一定的成果；另一方面，我觉得这些著作本身也应该成为我们自己的经典，这些作家的经典地位应该进一步确立——这并不是说我们要把这些著作当作完全正确的，“经典作品”从来不是这个意思。而是说，即使这些著作是错误的，我们也能够从其错误中学到东西；即使这些作者走了许多弯路，我们也能够从这些弯路中得到教训。而且我们要以一种非常敬重甚至敬畏的态度——而又不失批判——去考虑这些著作。这也就是为什么我这次想把这些作品放在一组的原因，并且，它们相互之间也有呼应性：都是在中国文化的特定危机时刻所做出的对于中华文明的反省。所以，我觉得这些著作需要一代代的学者不断

努力进行研究，最好的通识教育不是简单灌输一套教条，而是经典著作在新的历史时期引起我们不同的思考，并且尽可能比较好地反映出当前的学术进展。之所以请各个领域中比较出色的学者来讲课，正是希望能够显现出这些领域对于经典作品的最新研究和看法，我觉得这应该成为通识教育以后关注的重要问题。当然经典文本不止我们选的这一些，我们只是希望借此能够把学界最新的研究带入到通识教育中来。我觉得最新的研究成果应该直接进入本科一年级的教育，一开始基础就要高，就要走得远。我们今天许多对教育的理解都是很成问题的，人为阻碍了中国学术的发展。本科三四年其实就已经可以做很好的研究了，今天我们成为大师的那些人，很多著作都是在本科的时候做出来的，博士体制在相当程度上是劳动力市场搞出来的东西，并不需要读这么多年的。当然很多体制问题我们不一定能够克服得了，比如博士论文制度，但我们要注意的是不能越搞越死。

确实有这么个现象：当我们说到西学的时候，似乎可以列出一系列“必读书目”；而说到中国的话，尤其是近代以来的中国文本，几乎就没有什么可以算得上“非读不可”的书了。

甘阳：我觉得这是一个长期以来的现象，不止是近代以来，我们其实对古代也并不敬重啊，以至于我们现在能够讲解古典作品的人也不多。中国文明如果以文字计算的话是历史最古老的，但如果要学界形成关于什么是“必读”的共识，恐怕不一定可以。这个“共识”不是让你举出一百本必读书目——举出一百本是很容易的，真正考验眼光的是举出三十本、十五本。如果是列一百本的话那很容易，大家把自己没看过的都列上去，谁列不出一百本呢？两三百本都是扯淡，列书单的本领在于少、精。如果中国知识界整体上能够就“必读书”形成十五本或三十本的共识，那就表明我们有很大的进展了，今天没有这个可能性——各自列出来的很可能完全不同，乱七八糟。美国有所

谓 sacred fifteen 的说法，所谓“神圣的十五种”，每个人列的这“十五种”可能有些微出入，但是十种的重复度是一定有的，这就表明他们对于最基本的东西是具有 consensus 的。我想，如果我们中国学界能够在经典著作方面达成共识的话，我们的学生就不必到了研究生阶段才去读一些基本的著作了，而且他们在本科阶段可能就对那些最好的著作有了一定深度的接触。这样的话，学生此后的学习就会轻松得多，学术的进展也要快得多，不需要老是纠缠在一些很基本的问题上，甚至到了博士阶段还没读过最基本的书。

我们知道，您和刘小枫老师算得上是国内引介施特劳斯的“先驱”，这些年施特劳斯在中国学界的确很热。学界有些人认为施特劳斯不过是美国很边缘的一种“歪门邪说”，或者认为不过是西学在中国流行的又一种时髦；有些人则认为施特劳斯虽然重要，但我们还需要“兼听则明”，要补上古典学或政治哲学——于是剑桥学派、图宾根学派接踵而至。但是，似乎很少有学者非常好地对于施特劳斯在中国的流行背后的问题性做出恰当的回应。您怎样看待这个问题？

甘阳：施特劳斯现在很流行吗？我当然和施特劳斯这个问题有点关系，但恐怕我的想法和很多人都不一样。这里说起来有点复杂。我并不觉得我是要“引进”施特劳斯，施特劳斯和中国有什么关系？可能没有关系。我谈施特劳斯并不是因为我觉得他对中国有什么用，我比较感兴趣的是中国可以产生大规模地对于西方的研究，而不是拿西学来改造中国。所以，我对施特劳斯的态度并不是类似于“自由主义这付药不灵，因此拿施特劳斯的药来”——这历来都不是我的想法，我认为西方哪付药都不灵。但是，施特劳斯是了解当代西方、当代美国的非常重要的一个入口，这个入口的重要性在于：它把原先中国——无论是自由主义还是新左派——对于西方的认识所遮蔽了的东西给敞开了。通过这个入口，你可以看到更复杂的美国、更复杂的西方。这些对于中国当然会有启发，但相对而言

是比较间接的。我并不希望引进某种新的东西，而且我非常希望停止这种“拿药方”的心态，我倒是希望能够激起大规模的去研究西方。如果你觉得联邦主义或共和主义对于了解西方很重要，那你就好好下功夫去研究，不要瞎扯——谁阻碍你研究了呢？我想，我那本写施特劳斯的著作之所以影响比较大，很大程度上是因为展示出了一个相当复杂的西方思想界的面貌，远比一般人所认为的要复杂得多。所以，我们需要的是更多的人参与到研究西方中去；我认为今天非常大的麻烦在于，我们研究西方的人已经越来越少了。整整十年前，我在《二十一世纪》上发表过一篇文章，题目叫《十年来的中国知识场域》，指的是1989年到1999年，其中最重要的内容是讨论在中国西学的衰落和中学的兴起。在表面的热火下面隐含着非常大的危险，就是：中国日益深入国际学术共同体，好像中国人就是要研究中国。你以为研究中国就是中学了么？你恰恰是西方国际学术分配体制下指定的一小块，你的视野必定更加狭隘，你的思维必定更加奇怪，你的问题意识完全是非自主的。这是和以前完全不同的。有些人觉得八十年代中国人很迷信西方，九十年代终于开始研究中国了，好像这里有一个进步。我觉得这是一种非常虚假、肤浅的说法。九十年代以来最大的问题就是，无论谈什么，都要问它对中国有什么用。你为什么不能敞开心胸去研究西方的东西呢？而西方的意义只有在一个复杂的语境中被间接地折射出来。如果我们大规模地研究西方，在充分了解西方的复杂性之后，可能会从中找到对于中国的帮助；然而，任何直接地到西方找一种学说来解决中国问题的尝试，都是非常肤浅的。所谓什么“文化研究”，这种那种花样翻新的名词，都是不妙的，都不是好研究。目前，施特劳斯在中国似乎引起了一些很莫名其妙的门户之争，这是我非常厌恶的事情；类似于“我是搞分析哲学的”，“我是搞自由主义的”——你是谁啊！你都忘了你姓什么啦！

当然，这个问题已经变得不那么容易谈清楚了。我们在八十

年代做研究生的时候，其实已经有这个现象：你论文做尼采，你就专门研究尼采了；做萨特，就专门研究萨特了。我翻译了一本卡西尔，就好像我终生要研究卡西尔了——但我从来不管这些东西，从来不管任何门派。要这些门派干什么呢？现在更是像划封建领地一样，每个人找自己一块地不动，好像都怕得要命。我从来不觉得施特劳斯是我的饭碗或者门户——谁爱干都可以干，关键看手高手低嘛，看你的问题意识是什么。对我来说，我要追问的问题始终很明白：我想弄清楚西方到底在干什么。要找到一个比较有力的支点，能够撑起那些基本问题。我认为自由主义也好、左派也好，都不如施特劳斯能够撑起这些问题。在我那本《政治哲人施特劳斯》之后，出了大概有十几本谈施特劳斯的著作，老实说，没有一本比我的好。我可以很坦白、很自信地这么说，因为背后的问题意识不同。“你是谁”、“你在追问什么问题”，这两点是必须始终去碰的。如果仅仅只是满足于在国际学术分工体系下写一篇博士论文，拿一个 job，我觉得一点意思都没有，我对这些东西没有丝毫兴趣。很可悲的是，现在很多研究正越来越陷入到这个模式中去。

有些人可能会说，你们怎么还在研究西方——好像研究西方就是西学的一部分。但是我认为，中国人研究西方就是中国研究的一部分。如果你不研究西方，你势必将更为西方所俘虏。你所使用的概念都是西方弄过来的；更严重的是，就连你的问题都是被别人规定的。完全成为西方汉学内部的问题研究了。有些做得好还说得过去，但还有很多做得完全很可笑嘛，完全没有什么头脑。好像施特劳斯也给归到了某个“门派”。

是啊，说施特劳斯就好像身价高一点似的，这也就是为什么引起了这么多无谓之争的原因。

甘阳：坦白说，直接谈施特劳斯都没有什么意义，施特劳斯的价值在于让人重新阅读西方的经典文本的途径。现在国内关于施特

劳斯的许多争论，说实话，都挺无聊的；这些争论不试图去进入一个问题，而是在纠缠于一些无谓的问题。当然每个人都有饭碗，要评级什么的，总要做一点东西。但这个问题背后反映的，其实就是全球学术分工体系下中国学术日益被歪曲的现象——其表现就是我们不再研究西方，大家都在搞中国研究，但所谓中国研究又绝大部分都是西学内的一部分。差别只是在于有的人调和得好一点而已。

我希望现在这种局面能够改变，但恐怕也并不太乐观：现在流行的是学术体制到处接轨，把各个学科切割得四分五裂，相互之间完全没有沟通。

施特劳斯被公认对于现代性进行了相当大的批判。但是他对现代性的批判是非常严格仔细的，这从他对韦伯的详密讨论就可以看到——借用施特劳斯自己描述“古今之争”的话来说，他并不是把现代性给“笑倒”的。那么我想问的一个可能比较相关的问题就是：似乎在中国学界，比较倾向于施特劳斯的人中间仿佛就有一种对于中国古典文本的“自然正当”的亲缘性，而现代以来的文本似乎就处于一种劣势地位。或者换一种表述：搞古典的人并没有对现代给出很好的说法。当然，就文学界的研究而言，近些年来兴起了对于社会主义时期文学的重新阅读和理解的劲头，但是研究现当代文学的也还是和研究古典的老死不相往来。

甘阳：中文系的现当代文学和古典文学老死不相往来，这个我是很早就知道的，而且我觉得不是很正当。但这里的问题确实比较难处理，尤其是现当代文学。但另一方面，我觉得有一些好的迹象：例如现在兴起对于建国以后文学的重读，有相当长一段时期内这方面工作似乎付之阙如。比较麻烦的地方在于，应该如何看待现代以来的历史？我们期待产生一种新的看法，但我觉得我们的态度首先应该是像赵辰、潘公凯这样，对前辈抱有敬畏之心的同时也有反对和批判。例如谈到怎样看待“五四”：我是非常反对否定“五四”的，但是也不

能不看到“五四”的问题，“五四”确实带来很大的负面效应，这个负面效应不应该继续下去。但是如果就此走到彻底否定“五四”，那麻烦就会非常非常大。我希望在这些问题的讨论上最好不要形成门户之见。其实这里也是有些人不太了解施特劳斯学派的地方：施特劳斯早期的学生都集中在研究古典作品，但六十年代以后，他的学生大规模转向研究美国，他们觉得这是他们需要关注的问题。一开始他的弟子或许还有所偏重，但到后来几乎都是两边同时进行研究的。

我想大家都可以感觉到问题的复杂性：对中国古典传统重新恢复敬意与“五四”以反传统为标杆之间的紧张。然而，这里也恰恰是大家要努力协调的地方，而不是简单地用一个去否定另一个。如果搞当代的否定古典，搞古典的否定当代，这成何体统？虽然我个人没有做这方面的具体研究，但我希望有人可以往这方面努力。一百年是很漫长的传统，需要很认真地对待。我们要避免用意识形态作简单的立场划分，而是立足于建立一些复杂的模式等等，来处理这方面的问题。这需要许多领域的专家，我个人未必能够提供很好的资源；但是起码应该避免门户之见，并且，我们不要把态度和问题混淆起来。这次的通识教育班来了四个河南大学支农的学生。我特地找他们谈过，我跟他们说，去支农的话带上费孝通的书就够了，不要带很多书；但是也不要认为支农就是全部，除了支农之外还有很多很重要的问题——当然，如果他们以后选择一辈子做支农工作，那也完全可以；但也有可能支农只是一部分。所以说，有些地方我们最好不要混淆起来；就好比说到通识教育，我当然比较强调精英教育，但具体到每个人的话，他们也要有自己的选择。支农之前多读点书当然是好的，但并非一定要读了那些书以后才去支农，这不相干的，支农甚至并不需要很多知识，需要一颗爱心就可以了嘛。当然了，如果能够了解中国知识界历来对于乡土问题的看法，可能会有助于形成分析性的看法。每个人的具体工作肯定都不一样，而且都是别人不能代替的，但至少有些地方可以吸取，有些地方可以相互启发。假定就算你尊重“五四”，如果

你现在继续觉得要打倒孔家店，打倒儒家文化，那在今天显然就不大站得住脚，没什么道理可言了。——这两方面不能混淆起来。当然另一方面也不能说，支持传统文化必然倒向否定“五四”，那要天下大乱了。历史总是有很多断裂，总是有很多无法解释的东西，有时候我们不要硬行解释。有断裂，就让它在那里好了，每个人都有很多疮疤，不要老是去揭疮疤。

您提出“通三统”这个说法以来，似乎批评声很多，但是有力的并不多。如果用您自己的话来说，这个说法的提出可以说是一个“扳轨道”的工作。我想请您更详细谈一下的是，您在说到社会主义传统或者说毛泽东传统和后三十年之间的衔接时用了一个经济方面的例子，但似乎这样一来给人造成一种印象：社会主义时期是为过渡到改革时期的一个阶段。您觉得中国革命传统或者说社会主义实践本身是否可能生长出某种非常正面、积极、powerful的东西？

甘阳：如何处理毛泽东传统是一个非常复杂的问题。我首先想说的是，所谓“通三统”并非将“三统”统成“一统”；恰恰相反，我强调的是三种传统所推崇的基本核心价值的不同。毛泽东传统所推崇的最核心的基本价值就是平等，这应该没有太大争议。在毛泽东时代，“平等”作为一种观念是深入人心的。你当然可以举出很多例子证明当时也存在很多不平等，但在观念层面上，“平等”被认为是核心价值，这是没有疑义的。这和儒家的核心概念不一样，儒家并不以平等作为核心价值。用西方七十年代所提出的一个讨论话题来说就是：Equality for what？什么东西的平等？儒家致力于提高德性的平等，譬如有所谓“人人皆可为尧舜”的说法。杜维明认为这就是平等，当然并不是不可以，但恐怕和我们现代意义上所谓的平等并不完全一样——毛泽东那里的“平等”包含着经济、政治各个方面的含义。

至于说你所谓的powerful的东西，我觉得这个问题有点复杂。

我们得承认毛泽东时代破坏性比较大，但也要注意到，毛泽东时代处于一个非常特殊的历史条件下，即中国历来处于列强的包围之中。我曾经指出，在毛泽东那里“人民内部矛盾”的提出非常有价值，别人还以为我开玩笑。男女矛盾在毛泽东那里是人民内部矛盾，现在西方左派提出男女矛盾比阶级矛盾还要严酷，这是在人为地制造敌对。明明是人民内部矛盾，给他们说成更严重的矛盾，这不是不分青红皂白嘛。毛泽东本身也非常复杂，他在很多不同的时期提出非常不同的论述；但他首先是革命家和政治家，并不是以思想问题为考虑中心。所以，他的很多说法都是在当时当地的具体情况下提出的，很多都是权变的问题。至于如何来看待，这可能还需要相当长一段时间的考虑。这个问题的可能性也是 open 的，但我不赞成的是无条件地认同毛泽东，要看到他的确犯了很多错误——当然他的平等理想和胸怀，仍然是中国非常了不起的东西。至于究竟这个传统会发挥什么样的作用，我还没有太成熟的看法，甚至我认为现在还不是最合适的时机来考虑这个问题。

我觉得我们必须承认，我们现在处于一个非常迷茫的时代，全球化给人带来的迷茫是全世界性的，并不是为中国学界所独有。我觉得最近几年最突出的一个现象就是整个世界都处在迷茫之中，大家都觉得这个世界有问题，而且具体问题我们都可以说出很多——金融危机、贫富差距等等——但根本问题是什么却说不出来。西方已经好多年没有中心议题了，除了“反恐”以外，现在还有哪个是中心议题？还有哪个基本观念是大家觉得抓住核心问题、击中神经的？一个也没有，大家谈的都是一些人所共知的问题。并不是说这些讨论没有一点价值，有些讨论还是有价值的，只是价值都不大。在我看来，现在的思想界 offers nothing，没有任何东西，空空如也。有些具体的研究可能还不错，例如一些历史性的研究，但是总的而言没有价值非常突出的。我们都觉得这个时代出了很大的问题，可到底出了什么问题？或者说，人类是否还有能力进行反省？

我觉得我们已经失去反省能力了，似乎有一种超出我们自身的、非人性的、无形化的力量笼罩着我们，而我们没有办法对它进行反思。这种力量拖着大家走，而且很难对付，它是全球性的，你无法去 focus——就好像打蛇打七寸，在这个问题上这个“七寸”你是打不到的。冷战以后我认为具有中心意义的是两本书，一本是福山的《历史终结与最后之人》，还有一本是亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》，其他书都可以忽略不计。这两本书试图对整个世界提出一些超前性的想法——当然，“历史终结论”已经被证明是毫无疑问破产了。我对亨廷顿评价很高，这个人非常了不起，我们不能以一种妖魔化的方式来打发他。亨廷顿并不是个战争分子，他不主张战争；但是他看到了一个非常重大的问题，就是今后的人类冲突是以什么单位进行、出于什么根本原因发动。他说这个根本原因既不是阶级斗争，也不是意识形态的斗争，而是以非常长的时期以来所形成的文化认同为基础所建立起来的共同体之间的冲突。我认为这个观点非常的高瞻远瞩、真知灼见，有些最基本的东西并不能被简单地抹煞，抹煞基本的东西对我们也没什么好处。如果你稍微留意一下西方近三十年来的 discourse，你会发现它们全都是矛盾的：很多人非常喜欢谈差异，但越谈差异就越没有差异，反而都越来越单一化——因为你一旦开始谈差异，那就必然会取消差异。这里的后果和前提是矛盾的。越谈多元就越没有多元。这些问题都是我们需要去研究的，我希望我们中国人可以用中国的方式来研究中国，用西方的方式去研究西方。就像我研究施特劳斯，我并不是认为施特劳斯对于中国有什么用——这是第二位的考虑；我第一位的问题始终是希望借此能够深入了解西方以及我认为重要的问题。包括我们也要研究西方左派：在上世纪六七十年代，西方左派的动机无疑是好的，但走到了这么糟糕的结果？反对帝国主义的结果是帝国主义越来越厉害，反对殖民主义的结果是殖民主义越来越厉害，怎么会这样呢？总要人去检察吧。我觉得西方左派已经根本上失去自我检

察能力了，他们防范意识太强，因此就心虚，弱得不得了，根本就不敢触及自己的痛处。他们根本就不愿意承认自己的失败，还以为自己在做什么了不起的事情。我很讨厌这样的人，有时候比右派还要讨厌。我觉得中国左翼要提防不能成为西方左派的一部分，而是要去探究西方左派到底是什么地方走歪了。你们口口声声反对资本主义，资本主义倒越来越厉害了，那你们是在干嘛呢？事实上你们是共谋——不是说你们是坏人，而是因为你们认识的肤浅，造成了“小骂大帮忙”。这些问题都需要中国知识界去研究——不要研究中国，要研究西方。一天到晚研究中国干嘛呢？中国不需要你研究。为什么不研究西方？我觉得这是很奇怪的现象。其实这就是国际学术分工体系造成的结果，有那么多职业的知识人，却越来越少有研究西方的。比如那些搞文化研究的，那就去研究西方嘛，为什么不把西方作为你的研究对象？我就不明白。而且对于我说的这些话，好多人都非常愕然、诧异，但这有什么好诧异的，为什么不去研究西方呢？倒过来反思西方左派为什么会变成这样的结果，这是我非常想做的事情，我也非常希望各个领域都能来讨论这些问题。一旦真正研究了西方，才能够知道到底哪些东西比较有意思、哪些东西至少结果很糟糕。而且某种意义上，动机并不重要，重要的是在一个什么样的脉络经过下造成了最后的结果。我从来没说西方左派不真诚，但我们要关注的是实际的结果：他们这么热衷于谈论非西方，谈论第三世界，但他们究竟做了多少工作来切实帮助第三世界，到底做了多少好事、多少坏事？这些问题都非常需要中国人来研究，可是我们现在没有人研究，我们满足于在国际学术分工体制下开各种学术讨论会，来几个日本学者、台湾学者、欧美学者，我最讨厌的就是这种会议。我就跟好朋友陈光兴说，你以为你的杂志是亚洲研究啊？你们所有这些研究不过就是美国学院里的小东西而已。你以为这些东西和本土有任何关系吗？没有关系！就像陈光兴和台湾没有关系一样。我永远和中国大陆有关系，你就和台湾没有

关系。这就是我拒绝做的事情。我要做的事情永远是和中国 relevant 的，至于是否和西方 relevant 根本不关我事，我根本不关心。人家把我的文章翻译成英文，我看都不看——连清样都不看，错别字连篇我也不管。你有本事自然会知道我在干什么。我希望能够有大量中国人能够像我这样，中国学术界才有希望；否则照现在这个样子走下去，恐怕一点希望都没有——就成了美国的分部嘛，相当于把美国的东亚系都搬到中国来，这算什么呢。再这样下去的话都要变成香港了，大家用英文写作啊，发表啊，却不知道自己在搞什么。如果那样的话，我就主张火烧大学了，大学要来干什么呢？当然，我相信你们年轻一辈都能感觉到我说的话有道理，最近一些年来青年学者也有很多开始反思这个问题，但我希望可以有大部分人研究西方——中国研究并非不可以做，但我希望中国研究可以断绝和西方的关系，这两者没有必然的联系，没有必要交流。至于做得很好的话，那个时候当然可以交流，例如我非常欣赏和佩服宇文所安，他比我们很多人的研究都做得好，因为他能够以一种非常切合中国文化的方式进入文本。虽然他用了很多西方的东西，但都是服务于他的目的，并不是局限于这些东西内部。所以，我的意思并不是东西方完全没有交流，而是你的目的要非常清楚，不能成为国际学术分工体制下生产 paper 的研究，否则必然会越搞越窄，题目越来越小，到最后连自己为什么研究这个都弄不明白，完全被西方的体制给卷进去。就算你写出 paper——so what？这种事情没有意义嘛。费孝通的《乡土中国》当年是在报纸上连载的，按照今天的标准根本不能算论文，评教授是评不上的。但这才是真的学术，关心的是真的问题。我担心今天中国学术界正越来越失去问题意识，很多人都不明白自己的问题都是给西方规定的。因此就需要我们研究西方，目的并不是西方的东西对中国有什么用——即便有用，那也应该是第二位的；最重要的是借此了解西方到底是怎么一回事，我觉得施特劳斯就为我研究西方打开了一个很大的面向。只有这样，西学研究才

能够深入，不要脑子里成天想着怎么来治中国，中国不需要你们治。本来就不是为治中国的病所生产出来的药，你非要拿来治中国的病，这不是庸医嘛。

最后想问甘老师一个听起来很简单、可能也挺愚蠢的问题：您认为在今天的语境下做一个中国人意味着什么？

甘阳：我认为做中国人意味着属于当今世界唯一有可能真正在西方主导下争取文化独立的文化民族、唯一有可能充分获得自我尊严的民族。一个完全被西方所笼罩的非西方民族是没有尊严的。因此，做中国人是非常值得骄傲的事情，因为你有历史的可能性。我认为二十一世纪最重要的问题就是打破西方五百年来对全球的统治，而只有中国民族具有这种可能性，别的民族——如印度之类——都没有可能性。这就是做中国人的真正意义所在，我们需要朝向这个目标而奋斗。并不是说西方中心本身不好，但至少西方对全球的绝对统治是绝对不公平不合理的，无论是经济上的盘剥、军事上的威胁还是文化上的宰制，都是不合理的。西方人自己也认为这是不合理的，但真正要他们改变很困难，所以中国人具有可能性。我希望你们都能有这种感觉，这样才能活得有自尊。

篇目说明

从“民族—国家”走向“文明—国家”

本文先以缩减的形式刊于《21世纪经济报道》2003年12月27日；全文刊于《书城》杂志2004年第2期。

上编　中国道路

社会主义、保守主义、自由主义：关于中国的软实力

原载《21世纪经济报道》2005年12月26日。

三种传统的融会与中华文明复兴

原载《21世纪经济报道》2004年12月29日。

中国道路：三十年与六十年

原载《读书》杂志2007年第6期。

再谈中国道路

本文是在“中国模式”研讨会（香港，2010年12月10—11日）的发言记录整理稿。此文略做精简后刊于《文化纵横》杂志2011年第10期。

文化中国与乡土中国：后冷战时代的中国前景及其文化

本文为1992年9月提交给在哈佛大学召开的“文化中国：诠释与传播”会议的发言纲要。

费孝通《江村经济》再认识

原载《读书》杂志1994年第10期。

邹谠教授《中国革命再阐释》编者前言

原载邹谠著《中国革命再阐释》（甘阳、何高潮等编译；香港：牛津大学出版社2002年版）；并以“遗留的思考”为题，发表于《读书》杂志2002年第3期。

汪晖教授《现代中国思想的兴起》评议

2005年5月14日，清华大学“当代文学和文化研究中心”召开有关汪晖教授《现代中国思想的兴起》（北京三联书店2004年版）的研讨会；作者在研讨会的发言记录稿刊于《开放时代》2006年第2期。目前收入本书的稿件，是根据已发表的记录稿重新整理的，前两节是会议开始时的发言，后四节是会议进行当中的几次发言。

中国论述与亚洲论述

本文是2007年在香港大学亚洲研究中心一次会议上的发言和评议的记录整理稿。

中编　第二次思想解放

从第一次思想解放到第二次思想解放

原载《21世纪经济报道》2008年12月29日。作者于2008年11月接受凤凰卫视“世纪大讲堂”的邀请在北京录制演讲，具体内容以“第二次思想

解放”、“从富强到文雅”为题分两次播出。2008 年 12 月 13 日凤凰卫视播出第一次节目，本文即根据演讲记录整理而成。

重新阅读西方（“西学源流”丛书总序）

本文是北京三联书店出版的“西学源流”丛书（甘阳、刘小枫主编）的总序言，写于 2006 年元月。

古典西学在中国

原载《开放时代》杂志 2009 年第 1 期，是作者在《开放时代》杂志社 2008 年 11 月举办的“古典西学在中国”论坛的发言记录整理稿。

文明对话：为什么？谈什么？怎么谈？

本文是 2006 年 4 月 20 日在清华大学图书馆报告厅的演讲记录稿全文。后以缩减形式收入《文明的对话与梦想》（胡显章、曹莉主编，清华大学出版社 2009 年版）。

“反美世纪”与“新世界主义”

这一组访谈包括四篇。

新帝国与“反美世纪” 部分刊于《三联生活周刊》第 296 期（2004 年 7 月 19 日）；全文又连载于《21 世纪经济报道》2004 年 10 月 22 日和 29 日。

美国走向“布什民族” 刊于《21 世纪经济报道》2004 年 11 月 6 日，访谈内容是关于刚刚结束的 2004 年美国大选。

中国的“新世界主义” 刊于《21 世纪经济报道》2008 年 4 月 26 日，原题作：“打开国门，放他们进来”。访谈起因于 2008 年北京奥运会圣火传递、以及 2008 年 4 月 19 日全球华人大集会抗议西方媒体反华报道。

“拿起你的鞭子！” 本访谈是 2009 年 3 月关于追索圆明园流失文物答某周刊的书面问题稿，未正式发表。

超越西方文化左派

2006年6月27日在华东师范大学举办的“全球化文化生产条件下的中国文学研究”研讨会与讲习班开幕式演讲的记录整理稿。

细读《文化与社会》

在中国文化论坛与北京大学批评理论中心合办“第四届通识教育核心课程讲习班”上的授课记录稿（由张静芳整理）。

授课的具体时间是2010年8月13日下午、8月14日上午；阅读文本：雷蒙德·威廉斯《文化与社会》（吴松江、张文定译，北京大学出版社1991年版）。

下编　大学

从富强走向文雅

作者于2008年11月接受凤凰卫视“世纪大讲堂”的邀请在北京录制演讲，具体内容分两次播出。2009年4月11日凤凰卫视播出第二次节目“从富强到文雅”，本文即根据演讲记录整理而成。（两次演讲的详细记录见《世纪大讲堂：从富强到文雅》，凤凰卫视出版中心编，江苏文艺出版社，2010年。）

全球化时代的中国大学通识教育

作者2010年12月17日在北京大学的演讲记录稿，由北京大学批评理论中心根据录音整理。

中国大学人文教育面临的七个问题

本文是作者2005年6月在中国文化论坛首届年度会议：“中国大学的人文教育”（于北京香山饭店召开）上的主旨发言；其后扩展为长文：“大学人文教育的理念、目标与模式”，收入《中国大学的人文教育》（甘阳、陈来、苏力主编，北京三联书店，2006年）。

大学通识教育的纲与目

原载《同济大学学报（社会科学版）》2007年（第18卷）第2期。本文根据作者以下几次演讲和会议发言整理而成：2006年4月24日在北京大学的演讲；2006年7月3日在复旦大学的演讲；2007年1月19—20日香港中文大学召开的“大学理念与通识教育”学术研讨会上的发言。

大学通识教育的两个中心环节

原载《读书》杂志2006年第4期。

附文一：**《莎士比亚与政治哲学》：一次以经典细读和小班讨论为核心的通识课程试验**（作者：赵晓力、吴飞） 原载《国外文学》2006年第4期；原文所附的学生课程论文，因篇幅较大，未收入本书。

附文二：**作为文化事业的通识教育：“全国首届文化素质通识教育核心课程讲习班”综述**（作者：吴飞、赵晓力） 原载《北京大学教育评论》2007年第4期。

通识教育：美国与中国

原载《复旦教育论坛》2007年（第5卷）第5期；系根据作者在复旦大学2007年通识教育大讨论系列讲座中所做报告整理而成。

通识教育在中国大学是否可能？

本文根据2006年7月3日在复旦大学的演讲记录稿整理，刊于《文汇报》2006年9月17日。

中国通识教育的务实之道

原载《21世纪经济报道》2009年7月6日；是据作者2009年4月在上海大学的通识教育研讨会上的主题发言整理而成。

大学改革四论

这四篇文章集中写于2003年夏季，起因于当时北京大学的人事制度

改革。其后收入《中国大学改革之道》（甘阳、李猛编，上海人民出版社，2004年版）。

大学改革的合法性与合理性　原载《21世纪经济报道》2003年6月5日。

华人大学理念与北大改革　原载《21世纪经济报道》2003年7月3日。

北京大学与中山大学改革的初步比较　原载《21世纪经济报道》2003年7月31日；又刊于《书城》杂志2003年第8期。

华人大学理念九十年　原载《读书》杂志2003年第9期。

留学运动三十年后

本文是作者在2008年中国文化论坛第四届年度会议："中国人文社会科学三十年"上的发言记录整理稿。

附　录

附录一　十问甘阳

此访谈原载《中华读书报》2006年8月30日，采访者：祝晓风。

附录二　"我宁愿改革速度慢一点"

此访谈原载《南方人物周刊》2008年7月9日，采访者：墨未白。

附录三　美育与通识教育（潘公凯　甘阳）

原载《21世纪经济报道》2008年7月21日。本文内容是2008年中国文化论坛与汕头大学合作举办第二届通识教育核心课程讲习班（6月29日至7月4日于汕头大学）的闭幕式演讲。

附录四　从第三届通识教育核心课程讲习班谈起

此访谈原载《现代中文学刊》2009年第2期（10月号），采访者：王钦（华东师范大学中文系学生）；具体时间为2009年7月29日，是利用当时在上海社会科学院召开的中国文化论坛第五届年度会议："西学在中国"的间隙。